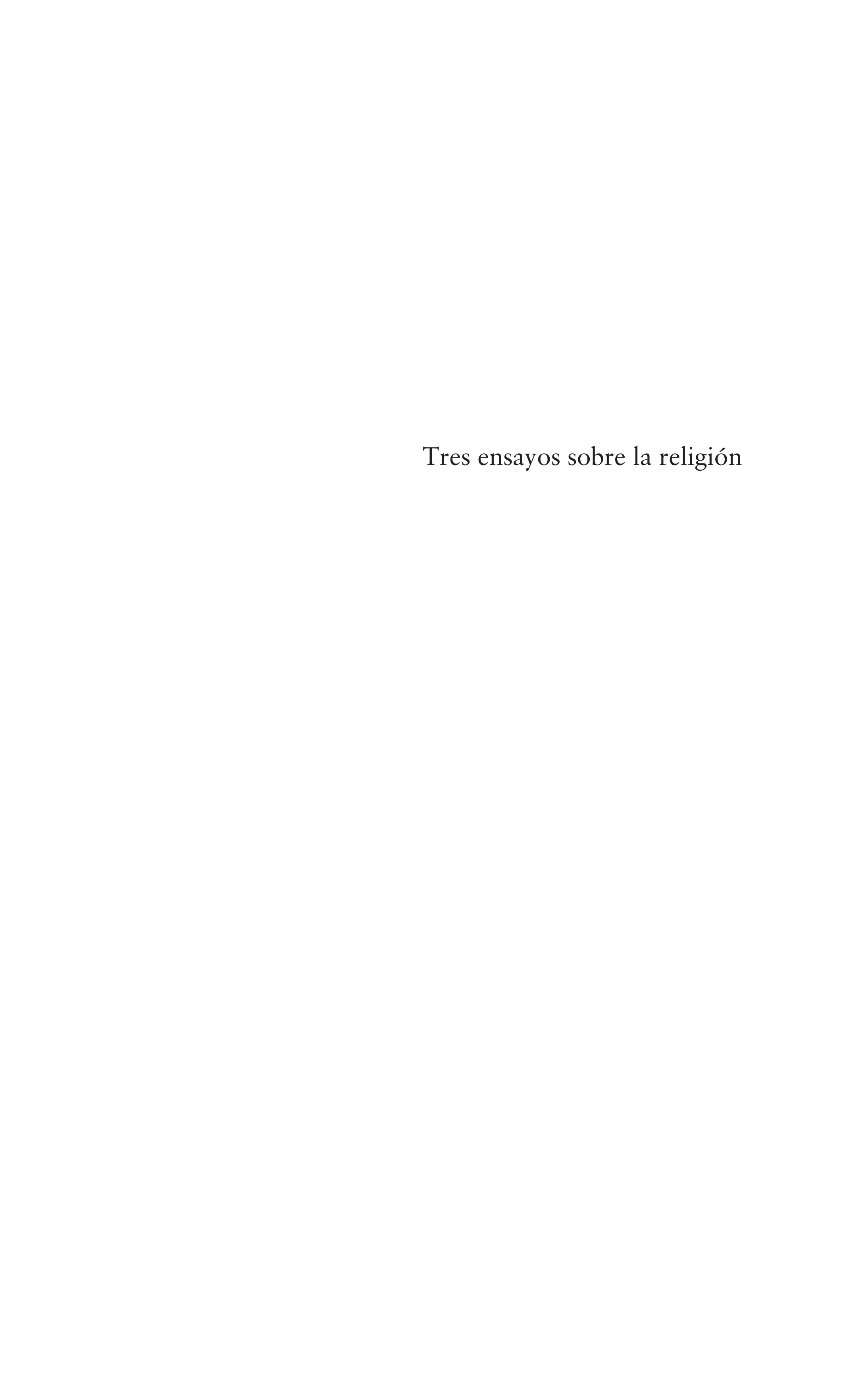
John Stuart Mill

TRES ENSAYOS SOBRE LA RELIGIÓN

Introducción, traducción y notas
de Gerardo López Sastre





Tres ensayos sobre la religión

Tres ensayos sobre la religión

John Stuart Mill

Introducción, traducción y notas
de Gerardo López Sastre

E D I T O R I A L   T R O T T A





Título original: Three Essays on Religion

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-513-4

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

Gerardo López Sastre

En cierta ocasión encontré una cita de la obra *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* del conde de Shaftesbury (1671-1713) que creo que representa muy bien una visión del mundo natural que ha predominado bastante en nuestra cultura: «¡Oh, gloriosa naturaleza! ¡Supremamente inmaculada y soberanamente buena! ¡Toda amor y toda belleza, toda divina... cada una de cuyas obras brinda un escenario más amplio y es un espectáculo más noble que todo lo que jamás haya presentado el arte! ¡Oh, poderosa naturaleza! Sabia sustituta de la Providencia... Yo le canto al orden de la naturaleza en los seres creados...»[1]. La Naturaleza aparece aquí verdaderamente divinizada, lo que suele ser —me atrevo a comentar— un paso previo para demostrar a partir del orden de la misma la existencia de un dios que la habría creado. Pero siempre cabe preguntarse, ¿es esta una descripción adecuada y completa de la Naturaleza? ¿Cómo hacer que encaje, por ejemplo, con la observación de Leopardi de que la Naturaleza no tiene más corazón ni preocupación por el linaje humano que por las hormigas? Y una vez que descubrimos —como, por desgracia, es demasiado fácil hacer— que la Naturaleza con frecuencia nos maltrata y nos tortura, ¿qué consecuencias teológicas habrá que extraer de este hecho? Es más, la creencia en la perfección de la Naturaleza, ¿no ha sido un obstáculo para el progreso científico? ¿Para qué habría que enmendar y corregir lo que cabe pensar que ya es de por sí tan perfecto como admirable? ¿No habría más bien que limitarse a imitarlo? No es solo, entonces, que la consideración de la Naturaleza que tan bien ejemplifica el conde de

1. Citado por Th. A. Horne, *El pensamiento social de Bernard Mandeville. Virtud y comercio en la Inglaterra de principios del siglo* XVIII, trad. de C. Aidé Paschevo, FCE, México, 1982, p. 90.

Shaftesbury sea falsa, es que además resulta perjudicial para el desarrollo y el progreso de la humanidad. ¿Qué pensar, entonces, de las creencias religiosas que usualmente se obtenían a partir de la misma? ¿No resulta que carecen de fundamento? Demos un paso más y hagamos una pregunta de amplio alcance, ¿en qué sentido —si es que hay alguno— la religión es un elemento útil en el desarrollo de nuestras vidas tanto a nivel social como en el estrictamente individual? Estos son los temas que John Stuart Mill va a tratar en los ensayos que aquí presentamos. Pero antes de exponer y comentar algunas de las ideas contenidas en los mismos, merece la pena detenerse en la figura del propio Mill. Su vida tuvo mucho de excepcional, y puede ayudarnos muy bien a contextualizar su obra.

El notable proceso educativo al que su padre sometió a John Stuart Mill (1806-1873) es bien conocido gracias a su magistral *Autobiografía*. Allí nos cuenta que a los tres años comenzó a aprender griego y a los ocho latín. Para entonces, y siempre bajo la dirección de su padre, ya había leído, entre otras obras, todo Heródoto, la *Ciropedia* de Jenofonte, y algunas vidas de filósofos de Diógenes Laercio. En 1813 nos lo encontramos leyendo los primeros diálogos de Platón, aunque reconocerá cándidamente que hubiera sido mejor omitir el *Teeteto*, pues era completamente imposible que lo entendiera. Además de un estudio exhaustivo de los clásicos griegos y latinos, su padre hizo que Mill se familiarizara con la historia, las matemáticas, la física (a los once años dominaba los *Principia Mathematica* de Newton) y la economía (a los catorce leyó *La riqueza de las naciones* de Adam Smith y Los *Principios de Economía política y Tributación* de David Ricardo)[2]. Reflexionando sobre este aprendizaje y sus resultados Mill escribirá: «Hubo un punto cardinal en esta preparación, del que ya he indicado algo, y que, más que cualquier otra cosa, fue la causa de todo lo bueno que produjo. La mayor parte de los niños o de los jóvenes a los que se imbuye una gran cantidad de conocimientos, no ven fortalecidas sus capacidades mentales, sino que acaban anegados por los mismos. Se les llena hasta reventar con meros hechos, y con las opiniones o frases de otras personas, y se las acepta en sustitución del poder de formar opiniones propias. Y así, los hijos de padres eminentes, quienes no han ahorrado esfuerzos en su educación, a menudo se desarrollan como meros papagayos de lo que han aprendido, incapaces de utilizar sus mentes excepto en los surcos que otros han trazado para ellos. La mía,

2. Para una relación de lo que Mill había leído o estudiado hasta los dieciséis años puede acudirse al Apéndice B del volumen I de *The Collected Works of John Stuart Mill*, editadas bajo la dirección general de J. M. Robson, University of Toronto Press, Toronto/ Londres, 1980 (en adelante *Collected Works*, seguido de volumen y página).

sin embargo, no fue una educación basada en acumular conocimientos. Mi padre nunca permitió que cualquier cosa que yo aprendía degenerase en un mero ejercicio memorístico. Se esforzó en hacer que la comprensión no solo acompañara a cada paso la enseñanza, sino que si era posible, la precediera. Nunca se me decía nada que pudiera encontrarse mediante el pensamiento hasta que yo había agotado toda mi capacidad de encontrarlo por mí mismo»[3]. Luego parece evidente que la educación de Mill aspiraba a que aprendiera a pensar y razonar por sí mismo, y que la impresionante influencia paterna iba en esa dirección. Mill tenía que aprender a confiar en sus propias capacidades. Y ahora llegamos a un punto central para nuestro tema. Como se complace el mismo Mill en informarnos, y ello es un elemento si cabe más extraordinario que el resto de su educación, su padre omitió de la misma todo tipo de creencia religiosa. En la *Autobiografía* da cumplida cuenta de este asunto: «Mi padre, educado en el credo del presbiterianismo escocés, había llegado a rechazar tempranamente, conducido por sus propios estudios y reflexiones, no solo la creencia en la Revelación, sino también los fundamentos de la comúnmente llamada Religión Natural... Encontró imposible de creer que un mundo tan repleto de mal fuera la obra de un Autor que combinara un poder infinito con una bondad y una rectitud perfectas. [...] Hubiera sido completamente contradictorio con las ideas que mi padre tenía acerca del deber permitirme adquirir impresiones contrarias a sus convicciones y sentimientos en materia de religión. Desde el principio me inculcó la doctrina de que nada podía saberse en lo referente a la forma en que el mundo llegó a existir; que la pregunta '¿Quién me hizo?' no puede responderse, porque no tenemos experiencia o información auténtica para contestarla; y que cualquier respuesta que demos solo consigue que la dificultad retroceda un paso, porque la pregunta siguiente se presenta de inmediato: '¿Quién hizo a Dios?'. Al mismo tiempo, mi padre se preocupó de que conociera lo que la Humanidad había pensado sobre estos impenetrables problemas. [...] Soy, así, uno de los poquísimos ejemplos en este país de alguien que no ha abandonado las creencias religiosas, sino que nunca las tuve. Crecí en un estado negativo con respecto a las mismas. Consideraba las religiones modernas exactamente igual que como consideraba las antiguas, como algo que de ninguna forma me concernía»[4].

3. J. S. Mill, *Autobiography*, ed. e introd. de J. M. Robson, Penguin, Londres, 1989, pp. 44-45. De ahora en adelante citaremos como *Autobiography*, seguido del número de página correspondiente.

4. *Autobiography*, pp. 49-52.

Todo lo anterior no quiere decir que no se le ofreciese o encontrase un sustituto de la religión tradicional, en cierto sentido, una nueva religión: el utilitarismo. Como él mismo escribe también: «El 'principio de utilidad', entendido tal como Bentham lo entendía, y aplicado de la manera en que él lo aplicaba [...] concedió unidad a mi concepción de las cosas. Ahora tenía opiniones; un credo, una doctrina, una filosofía; en uno de entre los mejores sentidos de la palabra, una religión; cuya inculcación y difusión podía convertirse en el principal propósito externo de una vida. Tenía ante mí una gran concepción de los cambios que realizar en la condición de la humanidad a través de esa doctrina. [...] Y el horizonte de mejoras que Bentham abrió era lo suficientemente grande y brillante como para iluminar mi vida, igual que para dar una forma definida a mis aspiraciones»[5].

Pues bien, ¿hasta qué punto el utilitarismo —o cualquier otra ideología secular— puede convertirse en una verdadera religión? ¿Qué puede ofrecernos? ¿Hay algún aspecto o dimensión en el que no pueda darnos lo mismo que nos proporcionaba el cristianismo? E, igual de importante, ¿sobrevive algo de las creencias religiosas tradicionales una vez que son examinadas científicamente? Es en este ámbito de preguntas donde han de situarse estos *Tres ensayos sobre la religión*. Los mismos desafiaban abiertamente las creencias cristianas más importantes. No es, entonces, extraño que en su momento tuvieran un gran impacto e influencia[6]; y nuestra opinión es que su interés no ha disminuido con el paso del tiempo. Ha llegado, entonces, el momento de ocuparnos brevemente de su contenido.

Puede que la mejor forma de empezar a caracterizarlos sea recurrir a una cita de Platón que refleja muy bien el método socrático: «Interrogan primero sobre aquello que alguien cree que dice, cuando en realidad no dice nada. Luego cuestionan fácilmente las opiniones de los así desorientados, y después de sistematizar los argumentos, los confron-

5. *Autobiography*, pp. 68-69. Hablando de la palabra «utilitarista», Mill observará que él no la inventó, sino que la encontró «en una de las novelas de Galt, *Los anales de la parroquia*, en la que al clérigo escocés del que el libro es una supuesta autobiografía se le representa advirtiendo a sus feligreses de que no abandonen el Evangelio para convertirse en utilitaristas» (*Autobiography*, p. 77). Por su parte, Bentham ya había utilizado el término en 1781. Véase a este respecto J. E. Crimmins (ed.), *Utilitarians and Religion*, Thoemmes, Bristol, 1998, p. 3.

6. Véase a este respecto *Mill and Religion. Contemporary Responses to Three Essays on Religion*, ed. e introd. de A. P. F. Sell, Thoemmes, Bristol, 1977. Estas respuestas a Mill están también muy presentes en A. P. F. Sell, *Mill on God. The Pervasiveness and Elusiveness of Mill's Religious Thought*, Ashgate, Aldershot/Burlington, 2004.

tan unos con otros y muestran que, respecto de las mismas cosas, y al mismo tiempo, sostienen afirmaciones contrarias. Al ver esto, los cuestionados se encolerizan contra sí mismos y se calman frente a los otros. Gracias a este procedimiento, se liberan de todas las grandes y sólidas opiniones que tienen sobre sí mismos, liberación esta que es placentera para quien escucha y base firme para quien la experimenta. En efecto, estimado joven, quienes así purifican piensan, al igual que los médicos, que el cuerpo no podrá beneficiarse del alimento que recibe hasta que no haya expulsado de sí aquello que lo indispone; y lo mismo ocurre respecto del alma: ella no podrá aprovechar los conocimientos recibidos hasta que el refutador consiga que quien ha sido refutado se avergüence, eliminando así las opiniones que impiden los conocimientos, y muestre que ella está purificada, consciente de que conoce solo aquello que sabe, y nada más»[7].

De acuerdo con este planteamiento, que nos indica que vamos a encontrarnos con obras de carácter marcadamente crítico hacia muchas teorías y opiniones establecidas, en el primero de sus ensayos, titulado simplemente *Nature*, Mill se lamentará de que Platón no escribiera un diálogo sobre la Naturaleza siguiendo este procedimiento, un diálogo en el que se examinasen y analizaran las ideas que denota esta palabra. Ya que no lo hizo, nuestro autor se sentirá obligado a emprender esa tarea. Intentará mostrar el carácter absurdo de muchas ideas sobre la Naturaleza predominantes en nuestra historia intelectual, pues solo después de esta labor de crítica podrán ocupar su lugar opiniones más correctas. Pues bien, ¿cuál es la línea argumental que aquí se nos presenta? Mill comienza observando que usualmente se acepta como prueba de la bondad de una forma de pensar, sentir o actuar afirmar que está de acuerdo con la Naturaleza. Por el contrario, estar en contra de la misma, ser «antinatural», es un epíteto injurioso. Ahora bien, tenemos que preguntarnos, ¿qué significa propiamente hablar de «natural» o de «Naturaleza»? En su ensayo *El sometimiento de la mujer*, Mill ya había notado que muchas veces se identifica lo natural con lo tradicional o lo acostumbrado. Confusión que él, siempre atento a las consecuencias de los actos o las ideas, denunciaba con

7. *Sofista*, 230b-d, en Platón, *Diálogos* V. *Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, trads., introds. y notas de M.ª Isabel Santa Cruz, Alvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero [la traducción del *Sofista* es de este último], Gredos, Madrid, 1998, pp. 366-367. Para la importantísima influencia de Platón en Mill (y para saber cómo lo interpretaba), puede acudirse a R. Devigne, «Mill on Liberty and Religion: An Unfinished Dialectic», en E. J. Eisenach (ed.), *Mill and the Moral Character of Liberalism*, The Pennsylvania State University Press, Pensilvania, 1998, espec. pp. 239-242; véase, igualmente, la declaración de Mill en *Autobiography*, pp. 38-39.

fuerza. Al fin y al cabo, alguien podría afirmar que el gobierno ejercido por el sexo masculino sobre las mujeres es natural[8]. Pero Mill destacará que toda dominación ha parecido natural a los que la ejercían: «Hubo un tiempo en que la división de la humanidad en dos clases, una pequeña de amos y otra muy numerosa de esclavos, parecía, incluso a los espíritus más cultivados, una condición natural, la única condición natural, del género humano. El mismo Aristóteles, el genio que tanto contribuyó al progreso del pensamiento humano, sostuvo esta opinión sin ninguna duda ni temor, y la dedujo de las mismas premisas en que se basa generalmente esta misma afirmación referida al dominio del hombre sobre la mujer, a saber, que existen diferentes categorías de hombres: naturalezas libres y naturalezas esclavas; que los griegos eran de naturaleza libre, y las razas bárbaras, los tracios y los asiáticos, de naturaleza esclava. Pero ¿por qué remontarse hasta Aristóteles? ¿Acaso los propietarios de esclavos de los estados del sur de los Estados Unidos no sostenían la misma doctrina, con todo el fanatismo con que los hombres se agarran a las teorías que justifican sus pasiones y legitiman sus intereses personales? ¿No juraron y perjuraron que el dominio del hombre blanco sobre el negro es natural, que la raza negra es por naturaleza incapaz de libertad y nacida para la esclavitud? Algunos llegaron incluso a decir que la libertad del trabajador manual es contraria al orden natural de las cosas. Asimismo, los teóricos de la monarquía absoluta siempre han afirmado que es la única forma natural de gobierno, salida de la forma patriarcal, que era la forma primitiva y espontánea de gobierno, modelada sobre la autoridad paterna, que, a su vez, es anterior a la sociedad misma y, según defienden, la autoridad más natural de todas. Es más, la misma ley de la fuerza siempre ha parecido, a los que no tenían otra que invocar, el fundamento más natural para el ejercicio de la autoridad. Las razas conquistadoras pretenden que es genuina ley de la Naturaleza que los vencidos deben obedecer a los vencedores o, como para que suene mejor explican, que las razas más débiles y menos bélicas deben someterse a las más valientes y fuertes. Un mínimo conocimiento de la vida en la Edad Media nos enseña hasta qué punto la nobleza feudal encontraba absolutamente natural su dominio sobre los hombres del estado llano, y antinatural la idea de que una persona de clase inferior pretendiera igualarse a ellos y dominarlos. Y apenas pensaba de modo diferente la clase que se hallaba sometida. Los siervos emancipados y los burgueses, aun en sus más en-

8. Igual que un personaje de la novela de Agatha Christie *Diez negritos* afirma: «Que un hombre asesine a su mujer entra en la esfera de las posibilidades; es hasta casi natural, añadiría yo» (*Diez negritos*, trad. de O. Llorens, Molino, Barcelona, 1958, p. 121).

carnizadas luchas, nunca pretendieron tener parte en la autoridad; pedían únicamente que se pusiera algún límite al poder de tiranizarlos. Tan cierto es, que *antinatural* generalmente solo significa *desacostumbrado*, y que todo lo que es acostumbrado parece natural. Como el sometimiento de la mujer al hombre es una costumbre universal, cualquier derogación de esta costumbre parece, claro está, antinatural»[9].

En el texto que aquí queremos presentar, *La Naturaleza*, Mill se muestra todavía más interesado en el análisis conceptual y observa que debemos partir de dos significados principales de la palabra «Naturaleza». En un primer sentido es un nombre colectivo para todo lo que es (los poderes y propiedades de todas las cosas) y para todo lo que ocurre en el mundo. En un segundo sentido significa todo lo que es por sí mismo, todo lo que tiene lugar sin la intervención voluntaria del hombre. Pues bien, ¿en cuál de estos dos sentidos se toma la palabra «Naturaleza» cuando se utiliza para transmitir ideas de recomendación, aprobación, e incluso obligación moral? Quienes afirman que deberíamos actuar conforme a la Naturaleza, que la misma debería ser nuestro modelo a seguir o imitar, pues es la norma de lo correcto y lo incorrecto, ¿a qué significado se están refiriendo?[10].

9. *El sometimiento de la mujer*, en J. S. Mill y H. Taylor Mill, *Ensayos sobre la igualdad de los sexos*, prólogo de V. Camps, introd. de A. B. Rossi, trad. de P. Casanellas, Antonio Machado Libros, Madrid, 2000, pp. 157-159.

10. Es interesante destacar aquí que una distinción muy parecida a la que propone Mill se ha utilizado para criticar determinados planteamientos del denominado pensamiento verde. Así, este sería culpable de no alcanzar «a distinguir entre, de una parte, la naturaleza *profunda* de los procesos y estructuras causales que no están sometidos a la influencia humana ni a su poder de transformación, y, de otra, la naturaleza *superficial*, las formas naturales, sobre las que esa acción humana se proyecta y aplica. La naturaleza en su sentido profundo alude, así, a la estructura misma de la realidad más allá de sus apariencias: los procesos bioquímicos y las leyes físicas que rigen la existencia y su funcionamiento: la naturaleza como inmanencia. La naturaleza superficial, en cambio, constituye la manifestación externa de aquella, su encarnación en formas sujetas a cambio evolutivo y por ello sometidas a la influencia transformadora del hombre, que es también, dicho sea de paso, una de esas formas. [...] no cabe una foto fija de la naturaleza superficial, como no cabe una alteración de la naturaleza a nivel profundo: por más que el hombre, como los avances en el campo de la genética o la física vienen a anunciar, pueda llegar a influir en el *funcionamiento* de los procesos naturales más esenciales para la configuración de la realidad, estará haciéndolo sobre una base cuya existencia le precede y sobrevivirá. La transformación de la naturaleza por el hombre provoca, así, el fin de la naturaleza en su sentido superficial, como realidad independiente del hombre, pero en modo alguno el de una naturaleza profunda que siempre establecerá un límite último a nuestra influencia en ella. Para los verdes, sin embargo, las formas naturales visibles terminan constituyendo *la* naturaleza, sin más, de donde se deriva que esas formas no deben ser alteradas so pena de acabar definitivamente con aquella: paradójicamente, la esencia de la naturaleza por la que el ecologismo estaría llamado a velar se identifica cándi-

Si entendemos por «Naturaleza» todo lo que es, parece obvio que resulta absurdo recomendar actuar de acuerdo con ella, pues se trata de algo que no podemos dejar de hacer. Como escribe Mill: «No hay forma de actuar que no esté de acuerdo con la Naturaleza en este sentido del término, y todas las formas de actuar están de acuerdo con la Naturaleza exactamente en el mismo grado. Toda acción es el ejercicio de algún poder natural, y sus efectos de todas clases son tantos fenómenos de la Naturaleza, producidos por los poderes y propiedades de algunos de los objetos de la Naturaleza, en obediencia exacta a alguna ley o a algunas leyes de la Naturaleza»[11]. Luego, en este sentido, todo lo que hacemos es natural, y ello incluye tanto el bien como el mal. No solo, por tanto, resulta completamente superfluo pedirnos actuar de una forma que inevitablemente hacemos, además es que carece de todo valor a la hora de orientarnos moralmente.

Hemos de pasar, entonces, al segundo sentido; aquel en el que la Naturaleza se distingue del arte, de lo artificial, y solo denota el curso espontáneo de las cosas, previo a la interferencia humana. La pregunta queda, por consiguiente, formulada de la siguiente manera: ¿es el curso espontáneo de las cosas, dejadas a sí mismas, un modelo a seguir por los seres humanos? Seguir esta máxima implicaría no entrometerse con la misma: o no actuar en absoluto, o hacerlo solo en obediencia a los instintos, puesto que estos pueden quizá considerarse como parte del orden espontáneo de la Naturaleza. Pero aquí hay que decir que esta recomendación también es absurda. Aunque nuestras acciones no pueden evitar conformarse a la Naturaleza entendida en el primer sentido del término, parece claro que el gran objetivo de los esfuerzos humanos a lo largo de la historia ha sido alterar, mejorar y conquistar el curso espontáneo de la Naturaleza, no seguirlo. Lo cierto es que los poderes naturales y los caminos que recorren aparecen con triste frecuencia como nuestros enemigos. Una plaga de langostas, una inundación, «un cambio químico insignificante en una raíz comestible» pueden provocar el hambre, terribles desgracias, o la muerte de miles de personas[12]. Mediante la investigación científica, el esfuerzo tec-

damente con su apariencia» (M. Arias Maldonado, «Retórica y verdad de la crisis ecológica»: *Revista de Libros* 65 [mayo de 2002], p. 9).

11. J. S. Mill, *Nature*, en *Collected Works*, X, p. 379 [*infra*, pp. 62-63. En adelante, indicaremos también entre corchetes las páginas de esta edición].

12. Véase *Nature*, p. 385 [p. 71]. ¿Estaría pensando Mill en la hambruna que provocó la crisis de la cosecha de la patata en Irlanda en los años 1845, 1846 y 1848? En una de las reseñas de los *Tres ensayos sobre la religión* se reconocía que un millón de personas habían perecido de hambre en Irlanda, lo que sin duda era algo horrible, pero se afirmaba también que dado el estado degradado, y sin embargo, satisfecho, en que Irlanda se encon-

nológico y todo lo que llamamos en general «civilización» pretendemos evitar o paliar esas desgracias. Elogiar las actividades técnicas y científicas supone, de hecho, criticar el curso espontáneo de la Naturaleza, reconocer que este ha de ser corregido o alterado, no imitado. No podría ser de otra forma, porque todo lo que los peores hombres cometen contra la vida y la propiedad de sus prójimos lo realizan los agentes naturales en una escala mucho más grande. Mill escribe: «Todo lo que la gente está acostumbrada a lamentar como 'desorden' y sus consecuencias, es precisamente un equivalente de los caminos de la Naturaleza. La anarquía y el reino del terror se ven sobrepasados en injusticia, ruina y muerte por un huracán y una peste»[13]. La conclusión es bien clara: el curso espontáneo de la Naturaleza no puede constituir para nosotros un modelo a imitar: «O es correcto que deberíamos matar porque la Naturaleza mata; torturar porque la Naturaleza tortura, arruinar y destruir porque la Naturaleza hace lo mismo; o no deberíamos considerar en absoluto lo que hace la Naturaleza, sino lo que es bueno hacer»[14]. Y los criterios para decidir lo que sea bueno ha-

traba antes de esa hambruna, la fe no encontraba difícil creer que en esas circunstancias un hecho tan impresionante «era la mejor cosa posible». El autor de la reseña es Henry Shane Solly, y esta se encuentra recogida en *Mill and Religion*, cit., pp. 41-49. Planteando este mismo argumento a un nivel más general, alguien podría decir que la presencia del mal en el mundo natural y social sirve de estímulo para el desarrollo de las capacidades humanas. Que la enfermedad y la injusticia son ocasiones para que ejerzamos nuestra simpatía y nuestra solidaridad. En suma, que en un mundo en el que no hubiera nada a lo que oponerse no tendría entrada un considerable número de virtudes. Adiós, por ejemplo, al heroísmo y al valor. La dimensión épica que ha caracterizado algunas de las vidas más dignas de admiración quedaría como un mero recuerdo de épocas pasadas. ¿No se vería, entonces, la vida humana reducida a la de un animal satisfecho? Puede también preguntarse, ¿qué papel podría jugar el arte en nuestras vidas?, ¿qué sentido tendría en un mundo que no necesitase de esfuerzos, sacrificios o grandes ideales? Si Dios nos hubiera colocado en una situación perfecta, capacidades como un espíritu enérgico, el esfuerzo, la previsión (cosas que Mill admiraba mucho) no tendrían posibilidad de ponerse en práctica. Todos los poderes activos del hombre serían poco menos que inútiles. Dos observaciones son pertinentes a este respecto; en primer lugar, observar que muchos de nosotros pagaríamos con gusto ese precio con tal de que muchos males desaparecieran. En segundo lugar, aparte de lo que pueda chocar a nuestra sensibilidad moral, ¿qué evidencias tenemos de ese supuesto plan formativo que habría diseñado la divinidad? El planteamiento de Mill en sus ensayos «La Naturaleza» y «El teísmo» es ver a qué conclusiones sobre la existencia y los atributos de la Deidad podemos llegar a partir de la experiencia, no ver cómo puede justificarse el mal una vez que tenemos una creencia previa y no fundada empíricamente en un determinado tipo de Dios.

13. *Nature*, p. 386 [p. 71].

14. *Ibid*. [p. 72]. Uno no puede sino recordar lo que escribía Nietzsche: «¿Queréis *vivir* 'según la naturaleza'? ¡Oh, nobles estoicos, qué embuste de palabras! Imaginaos un ser como la naturaleza, que es derrochadora sin medida, indiferente sin medida, que carece de intenciones y miramientos, de piedad y justicia, que es feraz y estéril e incierta al mismo tiempo, imaginaos la indiferencia misma como poder — ¿cómo *podríais* vivir vosotros según esa indi-

cer habrá que obtenerlos de otras fuentes distintas de la mera observación del curso natural.

Sigamos avanzando y planteemos ahora otra pregunta: ¿No se ha considerado como uno de los argumentos más fuertes a favor de la existencia de otra vida tras la muerte la necesidad de «reajustar la balanza»?, ¿y no equivale esto a admitir que el orden de las cosas en esta existencia terrenal es con frecuencia un ejemplo claro de injusticia? Mill concluirá que ni siquiera sobre la base de la teoría del bien más forzada y retorcida que alguna vez elaboró el fanatismo filosófico o religioso puede hacerse que el gobierno de la Naturaleza, su forma de actuar, se parezca a la obra de un ser a la vez bueno y omnipotente. Es aquí donde aparece la dimensión teológica del ensayo de Mill. O mejor dicho, ha estado presente desde el primer momento, porque la concepción que afirma que la disposición general de la Naturaleza es un modelo a imitar tiene usualmente en su base la creencia de que es una obra divina, y como tal, perfecta. Y este es un argumento que, según Mill, simplemente, no se sostiene. ¿No vemos que a través de toda la Naturaleza animada los más fuertes devoran a los más débiles? ¿Puede llamarse a esto perfección? Pero no es solo que estemos ante una conclusión claramente ilegítima, es que —como decíamos al comienzo de esta introducción— ha supuesto además un importante obstáculo para el progreso de la humanidad. Puesto que se tenía conciencia de que todos los intentos del hombre por mejorar su suerte implicaban una crítica del orden espontáneo de la Naturaleza (si no, ¿por qué hacer algo que puesto que no podría mejorar las cosas necesariamente empeoraría nuestra situación?), esos intentos eran vistos como sospechosos. ¿No eran una interferencia con la voluntad de ese dios o de esos dioses que se suponía que gobernaban los diversos fenómenos del universo? ¿No estaban, así, los hombres intentando presuntuosamente derrotar o desbaratar los designios de la Providencia? Personalmente creo que dos ejemplos pueden servirnos muy bien para ilustrar este punto. El primero es la observación de David Hume, el filósofo escocés del siglo XVIII, de que «la vieja superstición *romana*» consideraba impío desviar el curso de los ríos, y que para «la superstición francesa» resulta impío inocular contra la viruela[15]. Al fin y al cabo, alguien podría argumentar

ferencia? Vivir — ¿no es cabalmente un querer-ser-distinto de esa naturaleza?» (*Más allá del bien y del mal*, introd., trad. y notas de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, [6]1980, p. 28, sec. I, 9).

15. Véase D. Hume, «Del suicidio», en *Ensayos morales, políticos y literarios*, ed., prólogo y notas de E. F. Miller, trad. de C. Martín Ramírez, Trotta/Liberty Fund, Madrid, 2011, p. 499.

que la viruela formaba parte del orden natural. Estaba, entonces, claro que con tal mentalidad poco progreso científico y tecnológico iba a alcanzarse. Nuestro segundo ejemplo lo sacamos de una de las novelas históricas más logradas de Walter Scott, *Old Mortality*. Allí una anciana sirvienta presenta la siguiente queja: «A vuestra señoría y al administrador les ha complacido proponer a mi hijo Cuddie trabajar en el granero con una máquina moderna que separa el grano de la paja, alterando así de manera impía la voluntad de la Divina Providencia; pues levanta viento para el uso particular de vuestra señoría de forma artificial, en lugar de solicitarlo mediante la oración, o esperar pacientemente a que Dios quiera enviarlo al lugar donde se trilla la mies»[16].

Ahora bien, puesto que parece que aplicar a cualquier acción la sospecha anterior nos condenaría a la inactividad más absoluta, pues lo único que cabría hacer sería «esperar pacientemente» a que Dios actúe, Mill observará en su ensayo que lo que suele ocurrir normalmente es que algunas partes especiales del conjunto del orden espontáneo de la Naturaleza, seleccionadas de acuerdo con las predilecciones del creyente de turno, se consideran como las verdaderas manifestaciones de la voluntad del Creador, como una clase de postes indicadores de la dirección que se pretende que tomen nuestras acciones voluntarias. Pero esto es introducirse en el terreno de la arbitrariedad más completa, porque, ¿cómo decidir que algunas de las obras del Creador son expresiones más verdaderas de su carácter que el resto? Podríamos utilizar el criterio de que todo lo que produce el bien es lo que debemos imitar, pero entonces parece evidente que estamos utilizando un criterio de bondad (de dondequiera que lo hayamos obtenido) para distinguir, clasificar y valorar los fenómenos naturales, y no utilizando a la Naturaleza para que nos proporcione ese criterio de bondad.

En todo caso, dentro de esa arbitrariedad general que el creyente religioso acaba practicando, no es inusual afirmar que nuestros instintos y propensiones naturales constituyen las indicaciones que debemos seguir; que cuando el Autor de la Naturaleza creó las circunstancias en las que se desenvuelve nuestra vida, puede que no haya pretendido indicar el modo en que debíamos adaptarnos a las mismas, pero que cuando implantó en nosotros estímulos positivos, propulsándonos hacia una clase particular de conducta, resulta imposible dudar de sus pretensiones. Puesto que este argumento conduce a la conclusión de que Dios pretende todo lo que hacen los hombres (puesto que todo lo que hace-

16. W. Scott, *Old Mortality*, ed. e introd. de A. Calder, Penguin, Harmondsworth, 1975, p. 119.

mos tiene detrás algún impulso), ha habido que matizarlo distinguiendo entre el hombre tal como Dios lo ha hecho y el hombre tal como se ha hecho a sí mismo con el paso del tiempo. El hombre sería responsable de los actos que implican deliberación, mientras que la parte irreflexiva sería la contribución de Dios. El resultado es, escribe Mill, esa vena de sentimiento tan común en el mundo moderno que exalta el instinto a costa de la razón[17]. ¡Seamos naturales! ¡Sigamos nuestros instintos! Pero, y aquí merecería la pena destacar las semejanzas entre Mill y Freud, ¿no son el egoísmo y la crueldad naturales en el hombre? ¿No existe en el mismo, además, un «espíritu destructivo», un instinto de destruir por el mero placer de destruir, y un instinto de dominio, un deleite en el ejercicio del despotismo, independientemente de cuál sea su objetivo? Si antes habíamos insistido en que el hombre ha de enmendar la Naturaleza exterior, no podemos sino concluir que también ha de enmendar la naturaleza interior (que el creyente considera que Dios le ha dado). Pero siempre cabría preguntar, ¿y si esa naturaleza interior, esos instintos no fueran obra divina? Mill piensa que puede que el creyente solucionara muchas de las dificultades a las que de otra forma se ve expuesto si aceptase que aunque su divinidad es benevolente, no es todopoderosa. Entonces, no tendría que hacer malabarismos mentales para evitar atribuir el mal a Dios o justificar un mal aduciendo un bien mayor que se consigue gracias a la presencia del mismo. Podría reconocer fácilmente que el mal existe porque la divinidad creadora no pudo hacer todo lo que le hubiera gustado. Aunque volveremos más tarde sobre este punto, permítasenos abandonarlo aquí resaltando lo profunda y personalmente que nuestro autor se sentía tocado por el mismo. En cierto momento escribirá en un tono patético que si la vida humana está gobernada por seres superiores, ¡en qué gran medida debe el poder de las inteligencias malévolas sobrepasar el de las buenas!, cuando un alma y un intelecto como el de su amada Harriet Taylor, «¡... tales que el principio del bien jamás logró crear con anterioridad; cuando una persona que parece haber sido destinada a habitar en algún cielo remoto, y a la cual no le falta nada, excepto una posición de poder, para convertir en cielo incluso esta tierra estúpida y miserable; cuando un ser así, digo, *debe*, igual que todos nosotros, perecer dentro de unos años, o *quizá* dentro de unos meses, por causa de una alteración en la estructura de unas cuantas fibras y membranas [Harriet Taylor padecía tuberculosis] que encuentran exacto paralelo en todo cuadrúpedo! Si se tratara solamente de un cambio de residencia,

17. Véase *Nature*, p. 392 [p. 80].

y no de una aniquilación... Pero ¿dónde está la prueba? ¿Y dónde el fundamento en que basar nuestra esperanza, cuando solo podemos juzgar acerca de la probabilidad de otro estado de existencia o —si de hecho lo hay— acerca de cómo es gobernado, por analogía con la única otra obra que es fruto de los mismos poderes y de la cual tenemos conocimiento, a saber, este mundo de cosas empezadas y no acabadas, de promesas no realizadas y de empeños frustrados; un mundo cuya única regla y objeto parece ser la producción de una perpetua sucesión de frutos, de los cuales casi ninguno está destinado a madurar y, si madura, es solo para durar un día?»[18].

En esas últimas frases de la cita anterior se encuentra una descripción muy precisa de lo que para Mill era la Naturaleza. Algo que ha de ser dominado en función de nuestro bienestar. Y, sin embargo, Mill había observado en sus *Principios de economía política* que no produce mucha

18. *Diario*, ed. de C. Mellizo, Alianza, Madrid, 1996, pp. 32-33 (a partir de ahora citaremos como *Diario*, seguido del número de la página correspondiente en esta edición). Por su parte, Harriet Taylor le había escrito a Mill el 16 de julio de 1849 en relación con la enfermedad de su marido, John Taylor, quien fallecería dos días después: «¡Pobre hombre! ¡De qué manera más cruel le ha tratado la vida! ¡Concluyendo este fiero combate en el que la muerte va ganando pulgada a pulgada! / ¡La tristeza y el horror de los actos cotidianos que realiza la Naturaleza sobrepasan un millón de veces los intentos de los poetas! No hay nada en este mundo que yo no estaría dispuesta a hacer por él, y no hay nada en el mundo que *pueda* hacerse. / No me escribas». Recogido en C. Mellizo, *La vida privada de John Stuart Mill*, Alianza, Madrid, 1995, p. 104. Veamos otro ejemplo, este tomado de la literatura, para poder apreciar en toda su tragedia el comportamiento de la Naturaleza con respecto a los seres humanos, y las consecuencias que de ahí pueden extraerse. Benito Pérez Galdós nos está describiendo la enfermedad de una niña: «León sintió escalofríos de pavor y como un puñal partiéndole el corazón al ver a Monina con la cara lívida y descompuesta, los labios violados, los ojos muy abiertos, pestañeantes y lacrimosos, el cuello entumecido, tirante, hinchado por el infarto de los ganglios, y padeció más al oír aquel gemido estertoroso, que no era tos ni habla, sino algo semejante a una voz de ventrílocuo, una nota aguda, desgarradora, agria [...] La vio contraerse sofocada, llevándose los dedos al cuello para clavárselos, con ansia de agujerearse para dar paso al aire que faltaba a su garganta obstruida. ¡Espectáculo horrible! La muerte de un niño por estrangulación, sin que nadie lo pueda evitar, sin que la ciencia ni el cariño materno puedan distender la invisible garra que aprieta el cuello inocente, [...]; aquella vida pura, inofensiva, amorosa, angelical, que se extingue de manera trágica, con las convulsiones del criminal ahorcado y el espanto de la asfixia, es uno de los más crueles ejemplos del dolor inexorable que acompaña, como prueba o castigo, a la vida humana. / En aquella agonía sin igual, Monina volvía sus ojos acá y allá y miraba a su madre y a los criados, como pidiéndoles que le quitasen aquella cosa apretadora, [...] ¡Bárbaro drama de la Naturaleza! / Inmensa era la desolación. Los corazones manaban sangre. Ya de tanto padecer ni siquiera se lloraba. Por la mente de todos pasaba como relámpago infernal una idea sacrílega: la idea de que no hay, de que no puede haber Dios» (B. Pérez Galdós, *La familia de León Roch*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 171-172).

satisfacción «contemplar un mundo en el que no queda nada de la actividad espontánea de la Naturaleza; en el que se ha puesto en cultivo todo pedazo de terreno que es susceptible de producir alimentos para los seres humanos; en el que han desaparecido los pastizales floridos devorados por el arado; se ha exterminado, como rivales que nos disputan los alimentos, a los cuadrúpedos y los pájaros que no han sido domesticados para uso del hombre; todos los setos y los árboles superfluos arrancado de raíz, y en el que casi no queda un sitio donde pueda crecer una flor o un arbusto silvestre sin que se los destruya como una mala hierba en nombre del progreso agrícola»[19]. Aquí Mill se manifiesta muy preocupado por la posible desaparición de la capacidad de relacionarnos con la Naturaleza (entendida como actividad espontánea, sin interferencias humanas) en términos distintos del mero dominio técnico de la misma, por ejemplo a través de la contemplación estética y la poesía. Él, desde luego, pasó su vida amando los paisajes que tenía ocasión de contemplar a lo largo de las frecuentes excursiones campestres a las que se aficionó desde muy pronto, y en las que también podía satisfacer su afición por coleccionar plantas[20]. Sobre esta dimensión del pensamiento y la sensibilidad de Mill un estudioso de su obra escribe lo siguiente: «En relación con este aspecto afectivo de la personalidad de Mill se encuentra su sensibilidad para las bellezas de la naturaleza. Tan fuerte y acusada era en él que, cuando se iba a construir el ferrocarril a Brighton y a determinar la dirección exacta de la vía entre cinco direcciones posibles, advirtió públicamente, y con las expresiones más cálidas que cabe pensar, el peligro de echar a perder el valle de Norbury al pie del Box Hill, cuya belleza plástica le parecía insuperable. Se encolerizaba cuando los miembros de los partidos de la mayoría parlamentaria, las mismas gentes que negaban a los economistas y a los utilitaristas sensibilidad y comprensión para las cosas estéticas, demostraban no tener el menor inconveniente en desfigurar con el humo y el hollín, por intereses económicos de ínfima especie, la fuente eterna de toda belleza artística: la naturaleza. Estos detalles recuerdan la vana lucha de Thomas Carlyle y John Ruskin contra la estética de las chimeneas de las fábricas. En este punto sentía Mill lo

19. J. S. Mill, *Principios de economía política*, trad. de T. Ruiz, rev. de C. Lara Beautell, FCE, México, 1985, libro IV, cap. 6, sec. 2, p. 643. Hemos modificado ligeramente la traducción para que se corresponda mejor con el original inglés. Mill insistía además en que *todos* (incluyendo las clases trabajadoras) habían de poder disfrutar de esa naturaleza salvaje. Véase a este respecto «The claims of Labour», en *Collected Works*, IV, p. 384.

20. Véase como mero ejemplo la mención que hace a este asunto su amigo Alexander Bain y que está recogida en C. Mellizo, *La vida privada de John Stuart Mill*, cit., p. 47.

que un fanático sentimental de la naturaleza del cuño más moderno»[21]. Preocupado, entonces, por la destrucción de las bellezas naturales, la alternativa que Mill va a ofrecer consistirá en destacar que no tiene ninguna importancia el que se dupliquen los medios de consumo de cosas que no producen otro placer que el de permitirnos sobresalir sobre los demás. Al fin y al cabo Mill escribía: «Confieso que no me agrada el ideal de vida que defienden aquellos que creen que el estado normal de los seres humanos es una lucha incesante por avanzar; y que el pisotear, empujar, dar codazos y pisarle los talones al que va delante, que son característicos del tipo actual de vida social, constituyen el género de vida más deseable para la especie humana»[22]. El convencimiento de esto nos permitiría ver como deseable un estado estacionario de la economía. Nos permitiría desembarazarnos —diríamos hoy— del ideal de un progreso económico que tiene mucho de despilfarro y de grave amenaza para el medio ambiente, y no tanto de calidad de vida. Entraríamos entonces en una situación donde la preocupación central de las personas no estaría en el mundo de la producción, sino en el arte de vivir[23]. Un paso

21. S. Saenger, *Stuart Mill*, trad. del alemán por J. Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1930, pp. 34-35.

22. J. S. Mill, *Principios de economía política*, cit., libro IV, cap. 6, sec. 2, p. 641.

23. Lo que para Mill, con un espíritu verdaderamente clásico, implica el desarrollo de la capacidad de las personas para estar con frecuencia a solas. Así, escribirá: «La soledad [...] es esencial para lograr una meditación y un carácter; y la soledad es presencia de las bellezas naturales y de sus grandezas, es cuna de pensamientos y de aspiraciones que no solo son buenos para el individuo, sino que la sociedad no puede prescindir de ellos» (*loc. cit*.). En su *Autobiografía* destaca la influencia que en él ejerció a este respecto la lectura de los poemas de W. Wordsworth: «Esos poemas se dirigían con intensidad a una de las propensiones más fuertes de las que obtenía placer, el amor de los objetos rurales y del paisaje natural; a ese amor había debido no solo una parte considerable del placer de mi vida, sino bastante recientemente el alivio de una de mis recaídas más largas en la depresión. En este poder sobre mí de la belleza rural se encontraba establecida una base para que la poesía de Wordsworth me resultara placentera; [...] Pero Wordsworth nunca hubiera tenido un gran efecto sobre mí si meramente hubiera colocado delante de mí descripciones hermosas de la belleza natural. [...] Lo que convirtió los poemas de Wordsworth en una medicina para el estado de mi mente era el hecho de que expresaban no solamente belleza exterior, sino estados de sentimiento, y de pensamiento coloreados por el sentimiento, bajo la excitación de la belleza» (*Autobiography*, p. 121). Sobre la conocida depresión de Mill, sus causas y su recuperación de la misma, debe leerse todo el capítulo V de esta obra. Por lo demás, en la nota necrológica escrita por John Morley con el título «The Death of Mr. Mill», y publicada en *The Fortnightly Review*, aquel recuerda una conversación con Mill en la que este mencionó que sus amigos radicales solían enfadarse mucho con él porque le gustaba Wordsworth. A lo que Mill replicaba: «Wordsworth, les decía yo, sin duda está contra vosotros. Pero una vez que esa batalla se gane, el mundo necesitará más que nunca esas cualidades que Wordsworth está manteniendo vivas y alimentadas» (en C. Me-

más y acabaremos pensando en Henry David Thoreau cuando declaraba: «Que los hombres sigan con autenticidad el camino que les indica su naturaleza y cultiven los sentimientos morales, viviendo vidas independientes y virtuosas; que hagan de las riquezas medios para la existencia, nunca fines, y no volveremos a escuchar una palabra sobre el espíritu comercial. El mar no va a detener su movimiento; la tierra seguirá siendo tan verde y el aire tan puro como siempre. Este curioso mundo que habitamos es más maravilloso que conveniente, más hermoso que útil; está más para ser admirado y disfrutado que para ser utilizado. El orden social de las cosas debería invertirse en cierto modo: el séptimo debería ser el día de labor en que el hombre se gane el pan con el sudor de su frente; los otros seis, su descanso dominical para el alma y los sentidos, para poder recorrer este amplio jardín y beber de los sutiles influjos y las sublimes revelaciones de la naturaleza»[24].

Dejando de lado el tema de si Mill hubiera simpatizado completamente con esas palabras, y después de todo lo visto, parece seguro concluir que en él hay claramente el deseo de encontrar un equilibrio entre dos planteamientos, nuestra obligación ineludible de dominar técnicamente una naturaleza hostil, y el placer estético que podemos obtener de la contemplación de la misma, y que se convierte en un acicate para nuestro desarrollo moral, pues (y esto merecería una reflexión aparte) la sensibilidad para con las bellezas naturales nos permite hacernos conscientes de que muchos de nuestros intereses estrictamente individuales son insignificantes. En cuanto a las consecuencias para la economía de la síntesis de estas dos perspectivas, es perfectamente comprensible que, para un espíritu imbuido de ideales románticos —como estamos viendo que era el de Mill—, una vida humana gastada en hacer que las cosas nos resultaran un poco más cómodas a nosotros y a nuestras familias, o en elevarnos uno o dos peldaños en la escala social, pareciera algo bastante pobre[25].

llizo, *La vida privada de John Stuart Mill*, cit., p. 192). Hay que insistir a este respecto en que para Mill, la filosofía representa la unión de la lógica y de la poesía. Véase la carta de Mill a Carlyle de 5 de julio de 1833, en *Collected Works*, XII, p. 163.

24. El texto pertenece a *El espíritu comercial de los tiempos modernos, considerando su influencia en el carácter político, moral y literario de una nación,* y se encuentra recogido en A. Casado da Rocha, *Thoreau. Biografía esencial*, Acuarela, Madrid, 2005, p. 46.

25. Muy inspirados por las reflexiones de Mill hemos desarrollado algunos de los temas aquí tratados en nuestro ensayo «Entre el conflicto y la armonía en nuestras relaciones con la Naturaleza. En defensa de un antropocentrismo inteligente», en M. Amérigo y B. Cortés (comps.), *Entre la persona y el entorno, Intersticios para una investigación medioambiental*, Resma, La Laguna, 2006, pp. 125-140.

Sería en una situación que partiera de ese convencimiento donde podría alcanzar importancia social lo que Mill denominaba la verdadera Religión de la Humanidad, un tema del que nos ocuparemos más adelante, pero que de momento podemos definir como la difusión de un sentido de unidad de todas las personas y de un profundo sentimiento por el bien común. No estamos tan lejos de aquello en lo que Edgar Morin y Anne Brigitte Kern insistieron hace unos años en su obra *Tierra-patria*, que la Tierra era nuestra patria, y que era importante hacer un llamamiento a favor de una nueva religión que nos vinculara de forma solidaria y que «comportaría diversidad. Una religión que aseguraría, y no prohibiría, el pleno empleo del pensamiento racional. Una religión que tomaría a su cargo el pensamiento laico, problematizante y autocrítico nacido del Renacimiento europeo»[26].

Por su parte, y pensando también en la importancia del ideal de solidaridad, Mill insistía en que no «existe una necesidad intrínseca de que ningún ser humano haya de ser un ególatra ocupado solo de sí mismo, carente de toda suerte de sentimientos o preocupaciones más que las que se refieren a su propia miserable individualidad. Algo muy superior a esto es lo suficientemente común incluso ahora, para proporcionar amplias expectativas respecto a lo que puede conseguirse de la especie humana. Es posible que todo ser humano debidamente educado sienta, en grados diversos, auténticos afectos privados y un interés sincero por el bien público»[27]. De hecho, entramos aquí en el que es con toda seguridad el tema central del pensamiento de Mill: el desarrollo interior del individuo y de todo aquello que le haga salir del estrecho círculo del egoísmo personal y familiar, y le habitúe a actuar a partir de motivos públicos, guiando así su conducta por propósitos que en vez de aislar a las personas las unan. Algo, dicho sea de paso, en lo que se separaba radicalmente de Bentham, el cual —según Mill— jamás reconoce al hombre como un ser capaz de perseguir la perfección espiritual como un fin; capaz de desear como algo valioso en sí mismo la conformidad de su propio carácter con una norma de excelencia elaborada por la misma

26. E. Morin y A. B. Kern, *Tierra-patria*, trad. de M. Serrat, Kairós, Barcelona, 1993, p. 218.

27. J. S. Mill, *El utilitarismo*, introd., trad. y notas de E. Guisán, Alianza, Madrid, 1984, pp. 57-58. Lo que por una ironía de nuestra constitución psicológica ciertamente nos conviene a nivel personal. Como Mill había observado en otro lugar: «Solo son felices (pensé) aquellos que tienen sus mentes fijadas en algún objeto distinto de su propia felicidad; en la felicidad de los demás, en la mejora de la humanidad, incluso en algún arte o proyecto, perseguido no como un medio, sino como un fin ideal en sí mismo. Apuntando así a otra cosa, encuentran la felicidad por el camino» (*Autobiography*, p. 117).

persona[28]. Por el contrario, para nuestro autor, la naturaleza humana es una realidad dinámica, que puede educarse, perfeccionarse y desarrollarse; y en esto consiste el cultivo de la individualidad, pues como había defendido en *Sobre la libertad*, las mismas cosas que sirven de estímulo y ofrecen oportunidades de crecimiento a una persona pueden ser obstáculos para otra[29]. Pero el cultivo de nuestra propia excelencia, por mucho que en gustos y en estilo de vida pueda separarnos de la conducta de nuestros semejantes, no se contrapone con el sentimiento de estar unidos con ellos, no se contrapone a la preocupación por el progreso de la humanidad en su conjunto. Es justamente el «sentimiento de solidaridad con respecto a los intereses colectivos de la humanidad» el que nos permite, aun en la víspera de nuestra muerte, mantener un intenso interés por la vida[30]. En ese documento tan extraordinariamente interesante que es su *Diario*, Mill va a decirnos que la única doctrina en la que merece la pena esforzarse, ya sea para construirla, o para inculcarla, es la Filosofía de la Vida. Esa Filosofía de la Vida —la gran necesidad de estos tiempos, va a resaltar— habría, por una parte, de estar libre de superstición y, por otra, estar en armonía con los sentimientos más nobles de los hombres. ¿En qué está aquí pensando Mill? Inmediatamente nos lo desvela cuando observa que, como señaló Goethe, solo en épocas de creencia se han realizado grandes cosas. Es verdad que hasta ahora las épocas de creencia han sido las épocas religiosas, pero, como aclara inmediatamente Mill, «Goethe no quiso decir que también habían de serlo en el futuro. La Religión, de un tipo o de otro, ha sido a un mismo tiempo el resorte y el regulador de la acción energética, principalmente porque la religión ha sido la que hasta ahora ha proporcionado la única Filosofía de la Vida, o la única que difería de una mera teoría del desenfreno. Hágase saber lo que la vida es y lo que puede ser, y cómo hacer de ella lo que ella puede ser, y habrá tanto entusiasmo y tanta energía como

28. Véase J. S. Mill, *Bentham*, en J. S. Mill y J. Bentham, *Utilitarianism and other Essays*, ed. de A. Ryan, Penguin, Harmondsworth, 1987, p. 152. También en su escrito *Auguste Comte and positivism*, Mill va a hablar (manifestando su acuerdo con Comte) de que nuestra experiencia de la humanidad no tiene una validez universal. Debemos tener en cuenta el carácter maravillosamente maleable de la mente humana, admitiendo que pueden surgir seres humanos muy diferentes de los que conocemos, tanto en su nivel general de desarrollo intelectual como moral. De hecho, el progreso intelectual crea un criterio para guiar los sentimientos morales de la humanidad. Véase *Auguste Comte and Positivism*, en *Collected Works*, X, pp. 322-323.

29. Véase *On Liberty*, en J. S. Mill, *Three Essays. On Liberty. Representative Government. The Subjection of Women*, introd. de R. Wollheim, Oxford UP, Oxford/Nueva York, 1975, pp. 83-84.

30. Véase *El utilitarismo*, cit., p. 57.

jamás los ha habido»[31]. Mill está hablando, por consiguiente, de un pensamiento secular (centrado en esta vida) que ocuparía el papel que hasta ahora han desempeñado las religiones trascendentes. La anotación del día siguiente en su *Diario* desarrolla este planteamiento: «Lo mejor, lo único verdaderamente bueno (detalles aparte) que puede encontrarse en el segundo tratado de Comte es la minuciosidad con que ha reforzado e ilustrado la posibilidad de hacer que *le culte de l'humanité* realice las funciones y tome el lugar de una religión. Si suponemos cultivados en grado sumo los sentimientos de fraternidad para con los seres de nuestra especie, pasados, presentes y por venir; de veneración para aquellos que en el pasado y en el presente la han merecido, y de devoción por aquellos que habrán de venir; [si suponemos] una educación moral universal en la que se haga de la felicidad y dignidad de ese cuerpo colectivo el punto central al que habrán de tender todas las cosas y por el que todos habrán de ser juzgados, en vez de [que ese punto central sea] el placer de un Poder invisible y meramente imaginario; [si suponemos] que la imaginación ha sido al mismo tiempo alimentada desde la juventud con representaciones de todas las cosas nobles que han sido sentidas y hechas hasta ahora, no hay digna misión de la religión que este sistema de cultivo no parezca adecuado para realizar. Sería suficiente para aliviar y guiar la vida humana. Ahora bien, esto solo podría ser así suponiendo que la Religión de la Humanidad se apoderase del género humano con una firmeza y un poder para modelar sus usos, sus instituciones y su educación, tan grandes como los que han poseído en muchos casos otras religiones»[32]. Se trataría, así, de que una elevada devoción al ideal de la humanidad adquiera el carácter de toda religión: ser fundamento último del pensamiento, y poseer poder animador y controlador de la acción. Entonces podría reemplazar a las religiones hasta ahora conocidas[33]. Todavía más adelante en el mismo *Diario* (en la anotación correspondiente al 17 de marzo de 1854) volverá a insistir sobre el mismo tema: «Cuando vemos y sentimos que los seres humanos pueden tener el más profundo interés en lo que pueda acontecerle a su país o a la especie humana mucho después de que ellos hayan muerto, y en lo que pueden

31. *Diario*, p. 18.

32. *Loc. cit*. En una carta a Comte del 15 de diciembre de 1842, Mill escribe: «Habiendo tenido el destino bastante raro en mi país de no haber creído nunca en Dios, ni siquiera cuando era niño, siempre vi en la creación de una filosofía social verdadera la única base posible para la regeneración general de la moralidad humana, y en la idea de Humanidad la única capaz de reemplazar a la idea de Dios», en O. A. Haac (ed.), *The Correspondence of John Stuart Mill and Auguste Comte*, Transaction, New Brunswick (NJ), 1995, pp. 118-119.

33. Véase *Diario*, p. 33.

hacer mientras estén vivos para influir en ese futuro que ellos no verán jamás, no podemos dudar que si este y otros sentimientos similares fueran cultivados del mismo modo y en la misma medida que la religión, llegarían a constituirse en una religión»[34].

Dentro de poco tendremos ocasión de seguir hablando de las características y funciones de esta Religión de la Humanidad, pero ahora creemos que ha llegado el momento de ocuparnos del segundo de nuestros ensayos, «La utilidad de la religión». En una carta fechada el 14 y 15 de febrero de 1854, Harriet Taylor le escribía a Mill: «En cuanto a los ensayos, querido mío, ¿no sería la religión, la Utilidad de la Religión, uno de los temas sobre los que más tendrías tú que decir? Hay que dar explicación de la existencia casi universal de algún tipo de religión (superstición), mediante los instintos de miedo, esperanza, misterio, etc. [...] [Hay que decir] cómo la religión y la poesía vienen a colmar la misma necesidad: el fuerte deseo de que haya objetos superiores; de que haya un consuelo para los que sufren; la esperanza en el cielo de los egoístas, y en el amor de Dios de los de corazón tierno y los agradecidos. [Hay que decir] cómo todo eso ha de ser superado por una moralidad que derive su fuerza de la simpatía y la benevolencia, y que tenga su recompensa en la aprobación de aquellos a quienes respetamos»[35]. Aquí aparece esbozado todo un conjunto de temas que tratar. En efecto, para comprender la importancia de este segundo ensayo de Mill, nada mejor que reparar en el tipo de preguntas a las que intenta responder: ¿Son necesarias para la humanidad las creencias religiosas? Esta pregunta puede concretarse en otra, ¿conduce la incredulidad al vicio y la inmoralidad? Y hay otra pregunta tanto o más importante, ¿es la ausencia de creencias religiosas fuente de infelicidad? Haciendo la pregunta a la inversa, ¿producen bienestar personal y social las creencias religiosas? ¿Mejoran la naturaleza humana? O, por el contrario, ¿no han sido otros aspectos de nuestra naturaleza los que han tenido que mejorar la misma religión? Mill admite la posibilidad de que la religión pueda ser útil moralmente sin ser al mismo tiempo intelectualmente sostenible (pues está claro que si fuera verdadera, su utilidad se seguiría sin necesidad de ninguna prueba). Lo que hay que preguntarse es si esta es la situación general y si lo será en el futuro. Detallando el contenido de la investigación que va a emprender Mill escribirá: «Proponemos investigar si la creencia en la religión, considerada como una mera persuasión, aparte de la pregunta por su verdad, es verdaderamente indispensable para el bienestar temporal de la humanidad; si la utilidad de la

34. *Diario*, p. 46.
35. En C. Mellizo, *La vida privada de John Stuart Mill*, cit., pp. 126-127.

creencia es intrínseca y universal, o local, temporal y, en algún caso, accidental; y si los beneficios que produce no podrían obtenerse de otra manera, sin la mezcla tan grande de mal por la que esos beneficios, incluso en la forma mejor de creencia, se ven atenuados»[36].

Embarcarse en esta investigación implica analizar lo que la religión hace por la sociedad y lo que hace por el individuo. Se trata de ocuparse de sus posibles beneficios para los intereses sociales y, por otra parte, de ver si ejerce alguna influencia a la hora de mejorar y ennoblecer al creyente individual. Centrándonos en el primer punto, estamos más que acostumbrados a que se nos insista en la importancia de la religión como un instrumento del bien social; pero lo cierto es que muchos de los beneficios que se atribuyen a la religión *como tal* habría que cargarlos en el haber de la educación y la influencia de la opinión pública y la autoridad (es decir, de lo que se nos presenta como aceptado de forma unánime, gozando del asentimiento universal de la sociedad en que vivimos). Mill observa que el deseo de gloria, el deseo de obtener alabanzas y respeto, el deseo de ser admirado, son porciones del poder atrayente de la opinión pública, y continúa: «El miedo a la vergüenza, el temor a una mala reputación o a causar disgusto u odio, son las formas directas y simples de su poder de disuasión. Pero la fuerza disuasoria de los sentimientos desfavorables de la humanidad no consiste solamente en el dolor de saber que uno mismo es el objeto de tales sentimientos, incluye todos los castigos que puede imponer: la exclusión del trato social y de los innumerables buenos oficios que los seres humanos requieren los unos de los otros; la pérdida de todo lo que es llamado éxito en la vida; a menudo una gran disminución o la pérdida total de los medios de subsistencia; malos oficios de varias clases, suficientes para convertir la vida en desdichada, y que en algunas sociedades alcanzan la persecución real hasta la muerte. E, igualmente, la influencia atrayente o impulsora de la opinión pública incluye todo el abanico de lo que quiere decirse comúnmente por ambición; porque, excepto en épocas de violencia militar sin ley, los objetos de la ambición social solo pueden obtenerse por medio de la buena opinión y la disposición favorable de nuestros prójimos; tampoco, en nueve casos de cada diez, se desearían esos objetos si no fuera por el poder que confieren sobre los sentimientos de la humanidad»[37]. Luego parece acertado concluir que la religión posee un gran poder no por ser propiamente religión, sino porque hemos sido educados en la misma desde la infancia más temprana y porque goza del apoyo de la opinión pública que nos ro-

36. J. S. Mill, *Utility of Religion*, en *Collected Works*, X, p. 405 [p. 96].
37. *Utility of Religion*, pp. 410-411 [pp. 102-103].

dea. De cualquier norma de vida o sistema de ideas que sean inculcados de la misma manera y cuenten con el mismo apoyo podría decirse lo mismo. Es verdad que cabría argumentar que hay un punto específico en cuanto al apoyo que puede recibir la moralidad que solo la religión proporciona: la apelación a recompensas y castigos en otra vida; pero puede responderse que estas son cosas que no solo no han visto nunca nuestros ojos, es que además —incluso si creemos en ellas— siempre nos va a resultar muy difícil aceptar que vayamos a ser castigados. Cualquier mal que hayamos cometido en el corto espacio de nuestra vida no parece que pueda merecer una tortura que se extiende por toda una eternidad[38]. Pues bien, si nadie, quitando algún hipocondríaco, se considera bajo el peligro real de tener que afrontar un castigo eterno en el infierno, resultará evidente que los poderes disuasorios de las creencias religiosas serán muy limitados. Mejor dicho, son tan limitados —o tan poderosos— como los de cualquier otra moral que goce del apoyo de lo verdaderamente importante: la autoridad, la educación y la opinión pública. Hemos así de concluir que la religión no es verdaderamente útil como un instrumento que pueda reforzar la moralidad a nivel social.

Concluido así el tratamiento de lo que el propio Mill denomina la parte más vulgar del tema, la que tiene que ver con la función de la religión como una clase de policía a la que nada se le escapa, todavía podríamos preguntarnos si la religión no fue necesaria a la hora de enseñarnos esa misma moral, porque es obvio que las moralidades que han predominado hasta ahora han tenido en todas partes un origen religioso. La respuesta de Mill es tajante y clara. En primer lugar, admitir esto último no quiere decir que las verdades morales no sean lo suficientemente fuertes en su propia evidencia como para que, de manera independiente de cómo las haya obtenido históricamente la humanidad, no puedan sostenerse hoy en día por sí mismas. Pero es que, en segundo lugar, Mill observará que se sigue un mal muy importante de atribuir un origen sobrenatural a la moralidad. Este supuesto origen evita que sea discutida, criticada y mejorada[39].

38. Esto es lo que afirma Mill en un pasaje —véanse las pp. 412-413 [p. 105] de *Utility of Religion*— en el que cabe pensar que está siendo indebidamente optimista. Lo cierto es que la posibilidad de una condenación eterna se ha vivido en determinadas épocas históricas y dentro de ciertos credos como algo extremadamente probable, y por lo tanto como algo que despertaba una enorme angustia. Otra cosa completamente distinta es que la desproporción entre un mal finito (el que pueden cometer los seres humanos) y un castigo infinito sea percibida por los propios creyentes como una terrible injusticia.

39. Véase *Utility of Religion*, p. 417 [pp. 110-111]. En otra ocasión Mill había observado que si somos capaces de reconocer el carácter moralmente bueno de las órdenes

Vista esta respuesta, queda por preguntarnos si las creencias religiosas son necesarias para la mejora del carácter individual de las personas (lo que, desde luego, no dejará de tener efectos sociales). Mill propone que antes de responder a esta pregunta intentemos determinar las necesidades de la mente humana que la religión satisface y qué cualidades desarrolla. Al fin y al cabo, sabiendo cuáles son esas necesidades y cualidades podremos luego decidir si pueden satisfacerse o desarrollarse a través de medios distintos de los que históricamente ha proporcionado la religión. A Mill no le preocupa tanto la «historia natural de la religión», el origen de las creencias religiosas en las mentes primitivas, como determinar las causas de su permanencia en la actualidad, y a este respecto sugiere que la religión responde a la necesidad de «concepciones ideales más grandiosas y más bellas que las que vemos realizadas en la prosa de la vida humana»[40]. O como escribe también en la misma página: «En tanto que la vida humana resulte insuficiente para satisfacer las aspiraciones humanas, habrá un anhelo de algo más elevado, el cual encuentra su satisfacción más obvia en la religión. En tanto que la vida en la Tierra esté llena de sufrimientos, habrá necesidad de consuelos». En este sentido, la religión no es seguramente algo que podamos esperar que desaparezca. Pertenece a un estrato demasiado profundo de la naturaleza humana. Pero lo que podemos discutir es acerca del tipo de religión que mejor satisface nuestras necesidades y contribuye a generar sentimientos elevados. Hablando con mayor claridad y concreción: ¿necesitamos viajar más allá de los límites de este mundo para encontrar algo más importante y excelente que nosotros mismos, y que nos proporcione sentimientos elevados? Un problema con las religiones sobrenaturales es que, según Mill, son «interesadas». Promueven en el creyente la preocupación por su propia salvación, le tientan a considerar la realización de sus deberes para con los demás como un medio para la misma, y en este sentido refuerzan el elemento egoísta de nuestra naturaleza. ¡Esto, desde luego, no es un sentimiento elevado!

Otro problema con las religiones sobrenaturales es que corrompen de manera importante nuestras facultades intelectuales y morales. Mill escribe a este respecto que la persona religiosa «debe aprender a pensar que la parcialidad ciega, la crueldad atroz y la injusticia despreocupada

de una deidad, deben poseer esa bondad independientemente del hecho de ser órdenes; y esa bondad que la razón puede reconocer cuando se le presenta en el contenido de tales órdenes, también podrá entonces descubrirla por sí misma. Véase J. S. Mill, «Blakey's History of Moral Science», en *Collected Works*, X, pp. 27-29.

40. *Utility of Religion*, p. 419 [p. 113].

no son imperfecciones en un objeto de adoración, puesto que todas estas cosas abundan hasta el exceso en los fenómenos más usuales de la Naturaleza», Naturaleza que supuestamente esa Divinidad ha creado[41]. Esta persona religiosa tiene como su objeto de adoración a «un Ser que pudo hacer un Infierno; y que pudo crear generaciones incontables de seres humanos con el conocimiento previo y seguro de que los estaba creando para ese destino ¿Hay alguna atrocidad moral que no pudiera justificarse en imitación de una tal Deidad? ¿Y es posible adorarla sin una espantosa distorsión del criterio del bien y del mal?»[42]. En efecto, y continuando la argumentación de Mill por nuestra cuenta, alguien podría preguntar que si Dios va a castigar a algunos hombres con unas penas tan terribles como interminables, ¿no está justificado el que nosotros imitemos la crueldad de su conducta? Pongamos un ejemplo literario tomado de *Old Mortality*, la obra de Walter Scott que ya hemos citado en otro contexto. Inspirado por la lectura de la Biblia, un personaje de la novela exclama: «¿Quién habla de paz y de un salvoconducto? ¿Quién habla de perdón para la estirpe sanguinaria de los malignos? Yo digo: coged a los niños y estrelladlos contra las rocas; sacad a las hijas y a las madres de sus casas y arrojadlas desde las almenas de su confianza, para que los perros puedan engordar con su sangre, como hicieron con la de Jezabel, la esposa de Acab, y que sus cadáveres sean como estiércol en la superficie del campo, incluso en la porción de sus padres»[43]. Pensando en la inspiración de procedencia divina, uno siempre puede creer que ha oído el siguiente mensaje: «Matad, matad —castigad—, matad completamente. ¡No dejéis que vuestro ojo tenga piedad! Matad completamente, a viejos y jóvenes, a la doncella, al niño, a la mujer cuyos cabellos son grises. ¡Profanad la casa y henchid de muertes los patios!»[44].

Ciertamente, nuestra persona religiosa podría evitar completamente o en parte esta corrupción moral recurriendo a la idea de que los designios de la Providencia son misteriosos, que los caminos de la Deidad no son los nuestros, y que, por lo tanto, no debemos imitar ni la crueldad de la Naturaleza (por mucho que sea sin duda un producto de la voluntad de Dios y tenga su sentido en el plan divino) ni el comportamiento de

41. Véase *Utility of Religion*, p. 423 [p. 118]. Aquí puede apreciarse muy bien la conexión entre este ensayo y el anterior.

42. *Utility of Religion*, p. 424 [p. 119]. Pero uno puede preguntarse, ¿no había sostenido antes Mill que la mayor parte de las personas religiosas no creen en la condenación eterna? Véase *supra* la nota 38.

43. W. Scott, *Old Mortality*, cit., pp. 272-273. Los textos bíblicos de referencia son Salmos 137, 9 y 2 Reyes 9, 30-37.

44. *Old Mortality*, cit., p. 274. La referencia es Ezequiel 9, 5-7.

Dios que la Revelación nos transmite. Pero Mill no se deja impresionar por esta respuesta. En cierta ocasión había escrito: «No llamaré bueno a un ser que no sea lo que quiero decir cuando aplico ese epíteto a mis congéneres, y si tal criatura puede mandarme al infierno por no llamarla así, al infierno iré»[45]. Ahora, en *La utilidad de la religión*, observará que cuando ese es el sentimiento del creyente (que no podemos aspirar a comprender la forma de actuación divina), «la adoración de la Deidad deja de ser la adoración de la perfección moral abstracta. Se convierte en inclinarse ante la imagen gigantesca de algo que no es adecuado que nosotros imitemos. Es exclusivamente la adoración del poder»[46].

Vistas las dificultades anteriores, Mill observará que la única creencia en lo sobrenatural que puede tener un efecto moralmente ennoblecedor sería afirmar la existencia de un Principio del Bien de carácter personal que no es omnipotente, que —como ya dijimos en su momento— no ha podido hacer todo lo que quiso, y que, por lo tanto, nos necesita como colaboradores en la lucha por conseguir un mundo mejor[47]. El problema con esta creencia es que «la evidencia a su favor, si puede llamarse evidencia, es demasiado vaga e insustancial»[48]. O como escribe Mill inmediatamente después: «Aparte de toda creencia dogmática, existe para aque-

45. *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, en *Collected Works*, IX, p. 103. En un mitin electoral que Mill iba a dar con motivo de su candidatura al Parlamento se encontró con la pregunta de si había realmente escrito esas palabras. De pie, bajo la columna en Trafalgar Square, que está coronada por una estatua de Nelson, respondió inmediatamente que sí. La anécdota se encuentra recogida en N. Capaldi, *John Stuart Mill. A Biography*, Cambridge UP, Cambridge, 2004, p. 323. Mill habla de ese mitin en las páginas 208-209 de su *Autobiography*, pero solo menciona otra afirmación suya (que la clase trabajadora era generalmente mentirosa) que se le pidió que confirmara. También es interesante mencionar en este contexto que al comienzo de su campaña electoral, Mill había anunciado que no respondería ninguna pregunta sobre sus opiniones religiosas. Véase *Autobiography*, p. 208. En la p. 284 de su biografía de Mill, Nicholas Capaldi ha notado el paralelismo de las palabras de aquel con las de Milton: «Aunque se me mande al infierno por ello, un Dios tal (uno que lo tiene todo predestinado) nunca se hará acreedor de mi respeto». Un tema extremadamente interesante, pero que aquí solo podemos mencionar de pasada, es preguntarnos si tal comportamiento de Mill (no aceptar denominar «bueno» a un ser que permite el mal, aunque ello signifique ir al infierno) no desborda los límites de los criterios utilitarios de conducta.

46. *Utility of Religion*, p. 424 [pp. 118-119].

47. Recientemente, el filósofo italiano Gianni Vattimo ha hablado de esta tesis como una respuesta no, desde luego, lógicamente definitiva, pero sí suficientemente convincente: «Pienso [...] en muchas posiciones que, sobre todo al considerar el Holocausto de los hebreos bajo el nazismo, han empezado a reflexionar sobre la posibilidad de pensar un Dios no omnipotente, sino en lucha, junto al hombre, por el triunfo del bien» (*Creer que se cree*, trad. de C. Revilla, Paidós, Barcelona, 2004, p. 80).

48. *Utility of Religion*, p. 425 [p. 121].

llos que lo necesitan un amplio campo en la región de la imaginación que puede plantarse con posibilidades, con hipótesis que no puede saberse que sean falsas; y cuando existe en las manifestaciones de la Naturaleza algo que las favorece, como existe en este caso (porque cualquiera que sea la fuerza que concedamos a las analogías de la Naturaleza con los efectos de la planificación humana, no es discutible la observación de Paley de que lo que es bueno en la Naturaleza manifiesta esas analogías mucho más a menudo que lo que es malo), la contemplación de esas posibilidades es algo en lo que podemos legítimamente complacernos, y algo que es capaz, junto con otras influencias, de cumplir su parte en alimentar y animar la tendencia de los sentimientos e impulsos hacia el bien»[49]. Esto es todo lo lejos que Mill, siempre dispuesto a buscar lo mejor de las tesis de sus adversarios, está dispuesto a ir. Bien mirado, equivale a poco más que admitir que somos libres de profesar tal creencia (y, por supuesto, podría mantenerse al mismo tiempo que la Religión de la Humanidad), y que constituye una posibilidad que puede «junto con otras influencias» conducirnos hacia el bien. Lo que el creyente no debiera olvidar es que está en el dominio de la imaginación.

Lo mismo pasa con la creencia en una vida tras la muerte. Es una posibilidad, pero no hay nada que la pruebe. Y aquí vamos a ver que parece haber una pérdida real. Es verdad que siempre podría argumentarse como Mill lo había hecho en su *Diario*, pues en el mismo escribía: «La creencia en una vida después de la muerte sin tener una idea probable de lo que esa vida va a ser, no sería un consuelo, sino el mismísimo rey de los terrores. Un viaje a lo enteramente desconocido: ese pensamiento es suficiente para infundir alarma en el corazón más firme. Quizá sea de otro modo en aquellos que creen que se hallarán bajo el cuidado de un Protector Omnipotente; pero viendo cómo el mundo ha sido hecho —la única obra de este supuesto Poder, mediante la cual podemos conocerlo—, una confianza así solo puede pertenecer a quienes son lo suficientemente insensibles y ruines como para pensar que ese Poder Supremo va a favorecerlos a ellos particularmente de un modo especial. Resulta bien, por tanto, que todas las apariencias y probabilidades parezcan favorecer la cesación de nuestra existencia cuando nuestro mecanismo terrestre deje de funcionar»[50]. Pero aquí cabría argumentar que lo que profesa el creyente es una esperanza, que de lo que debemos ocuparnos es de algo que el hombre religioso imagina: que la felicidad que no ha encontrado aquí, en esta vida, se le va a proporcionar en el más allá. Mill

49. *Utility of Religion*, p. 426 [pp. 121-122].
50. *Diario*, pp. 47-48.

hace varias observaciones sobre esta problemática. Por una parte, nota que quienes creen en la inmortalidad del alma abandonan esta vida con tanto disgusto como quienes no creen en una vida futura; y por otra, que quienes han obtenido la felicidad en su vida terrena pueden soportar separarse de la existencia (y cabe pensar que el progreso histórico irá aumentando el número de las personas verdaderamente felices). Otra forma de insistir sobre el mismo punto es destacar que quienes se han familiarizado con todo tipo de placeres —aquellos a los que no les queda nada que probar— pueden fácilmente reconciliarse con la muerte. Incluso llega a escribir lo siguiente (y estas son las palabras con las que concluye su ensayo): «Me parece no solo posible, sino probable, que en una condición más elevada de la vida humana, y sobre todo más feliz, no sea la aniquilación, sino la inmortalidad, la idea difícil de soportar; y que la naturaleza humana, aunque complacida con el presente, y de ninguna manera impaciente por abandonarlo, encuentre confort y no tristeza en el pensamiento de que no está atada por toda la eternidad a una existencia consciente que no puede estar segura de que deseará siempre conservar»[51]. Desde luego, podríamos admitir que hay algo mejor que la inmortalidad, la capacidad de decidir cuándo queremos extinguirnos, que cuando concluyéramos que ya no queremos conservar nuestra existencia, esta acabara. Pero ¿qué pasa con el hecho inescapable de la existencia de todas aquellas personas que murieron antes de tiempo, que no fueron felices [...]? El mismo Mill ha reconocido en la página anterior a esa conclusión optimista con la que decide terminar su escrito que el escéptico no tiene a su disposición un consuelo verdaderamente valioso: la esperanza de reunirse con los seres queridos que le precedieron en la muerte[52]. Y también había admitido que es duro morir cuando no se ha disfrutado de la vida. Seguramente hay aquí un elemento trágico de la condición humana sobre el que Mill en estas páginas no quiere insistir mucho. Y digo, insistir, porque no solo, como acabamos de ver, sí reconoce el problema; es que además sabemos por lo que llevamos citado de su *Diario* que él personalmente lo experimentaba con un gran dolor[53].

51. *Utility of Religion*, p. 428 [p. 124].

52. Sabemos que a un amigo afligido por una pena familiar Mill le comentó que el único valor permanente del cristianismo estaba en aliviar el sentimiento de separación total que es tan terrible en una pena importante. La anécdota nos la cuenta Alexander Bain. Véase *Mill and Religion*, cit., p. 209.

53. Que el problema se ha seguido planteando en el siglo XX con gran dramatismo puede apreciarse, por ejemplo, en la siguiente cita del pensador francés Roger Garaudy: «¿Cómo me sería posible hablar de un proyecto universal para la humanidad y del significado que debe asignarse a su historia cuando millones de seres humanos son excluidos

En todo caso, vistas las dificultades teóricas y morales de las religiones sobrenaturales (falta de pruebas, carácter moralmente cuestionable de algunos de sus principios) se comprende perfectamente que Mill apueste por la Religión de la Humanidad como fuente de nuestra mejora individual. En la misma podemos encontrar un objeto ideal capaz de satisfacer nuestras aspiraciones más elevadas, capaz de exigir su preeminencia sobre los objetos de nuestros deseos egoístas. Mill no detalla mucho en este ensayo el sentido y el contenido de esta Religión de la Humanidad, quizá porque podía confiar en que sus lectores conocerían bien de qué estaba hablando. En todo caso, quien necesite más detalles debiera acudir a otra importante obra suya, *Auguste Comte and positivism*. Allí Mill admitía que nueve de cada diez lectores, al menos en Gran Bretaña, pensarían que no creer en Dios y hablar, sin embargo, de religión era algo al mismo tiempo absurdo e impío; y que una gran proporción de esa décima parte restante volvería la espalda a todo lo que se autodenominara religión. Vistas así las cosas, Mill no podía ser muy optimista sobre la popularidad de proponer una Religión de la Humanidad; y, sin embargo, tiene la valentía de afirmar que aunque es consciente de pertenecer a una minoría extremadamente pequeña, se atreve a pensar que puede existir una religión sin la creencia en un Dios, y que una religión tal

de su pasado, cuando tantos esclavos y soldados han vivido y han muerto sin que sus vidas y sus muertes tuvieran sentido? ¿Cómo podría reconciliarme con el pensamiento de que también en el futuro las personas sacrificarán sus vidas por este mundo nuevo si no estuviera convencido de que todas ellas están incluidas en esta nueva realidad y sobreviven de tal forma que viven y resucitan en la misma? O mi ideal del socialismo futuro es una idea abstracta que promete a los elegidos del futuro una victoria hecha posible por la aniquilación de las masas a lo largo de milenios, o las cosas ocurren de tal forma que toda mi acción se basa en una creencia en la resurrección de los muertos» (cit. en D. McLellan, *Marxism and Religion. A Description and Assessment of the Marxist Critique of Christianity*, Macmillan, Londres, 1987, pp. 170-171). A continuación de esta cita, David McLellan observa que mientras que el marxismo se dirige a los vivos, a los victoriosos, el cristianismo se dirige de forma preferente a los derrotados, a los mutilados e, incluso, a los fallecidos. El problema es real, pero habría que preguntarse: ¿cómo puede basarse la acción, política o de cualquier otra clase, en una creencia (la resurrección de los muertos) que carece de toda evidencia a su favor?, ¿no es posible que nos estemos limitando a complacernos en una ilusión? Mill prefería, por el contrario, la lucidez del que aspira a saber cómo es el mundo, por desagradable o insatisfactorio que nos resulte ese conocimiento. Podemos tener derecho a la esperanza, por supuesto, pero hemos de reconocer que no está validada por prueba alguna. Por otra parte, también podría argumentarse que la creencia en la inmortalidad nos quita un incentivo muy importante para mejorar la única vida que estamos seguros de poseer: la terrenal. ¿Por qué preocuparse de la misma si hay una eternidad que está esperándonos? Luego, más que apoyar los intentos de transformación social, la creencia en la inmortalidad puede socavarlos.

puede ser, incluso para los cristianos, un objeto de contemplación instructivo y provechoso[54].

A fin de entender esta idea de que puede perfectamente existir una religión sin la creencia en una divinidad lo que tenemos que preguntarnos es qué condiciones son verdaderamente necesarias para que exista una religión; y Mill contesta observando que «tiene que haber un credo, o convicción, con pretensiones de autoridad sobre el conjunto de la vida humana; una creencia, o conjunto de creencias, adoptadas de forma deliberada, respecto al deber y al destino humanos, a las que el creyente reconoce en su interior que todas sus acciones deberían subordinarse. Tiene que haber además un sentimiento relacionado con este credo, o capaz de ser evocado por el mismo, lo suficientemente poderoso para proporcionarle de hecho la autoridad sobre la conducta humana que en la teoría reclama. Es una gran ventaja (aunque no absolutamente indispensable) que este sentimiento pueda cristalizar, como si dijéramos, alrededor de un objeto concreto; si fuera posible un objeto realmente existente, [...]. El teísmo y el cristianismo ofrecen un objeto tal al creyente; pero esa condición puede cumplirse, si no de una forma estrictamente equivalente, con otro objeto. [...] la Raza humana, concebida como un todo continuo, incluyendo el pasado, el presente y el futuro»[55].

Podemos concluir, por tanto, que si una persona posee un objeto ideal, hacia el que experimenta tal sentido del deber que es capaz de controlar o disciplinar todos sus otros sentimientos y propensiones, y de prescribirle una norma de vida, esa persona tiene una religión; y esta es la situación de lo que Mill denomina en un determinado momento «la Religión del Infiel», cuyo objeto es el agregado de nuestros prójimos. Muchas personas han percibido el poder que la idea del interés general de la raza humana puede adquirir sobre la mente como una fuente de emoción y como un motivo de conducta, pero según Mill, «no sabemos si alguien, antes del señor Comte, comprendió tan completamente como él lo ha hecho toda la majestad de la que es susceptible esa idea. Se remonta hasta los lugares desconocidos del pasado, abraza la multiplicidad del presente, y avanza al futuro indefino e imprevisible. Al formar una Existencia colectiva sin principio o fin asignables, apela a ese sentimiento de lo Infinito que está profundamente enraizado en la naturaleza humana, y que parece necesario para el carácter imponente de todas nuestras concepciones más elevadas»[56]. De esa gran trama de la vida humana desplegándose la par-

54. Véase J. S. Mill, *Auguste Comte and positivism*, cit., p. 332.
55. *Auguste Comte and positivism*, cit., pp. 332-333.
56. *Ibid.*

te que mejor conocemos es el pasado; ya no podemos servir a esa parte, pero todavía podemos amarla. Comprende a quienes nos han querido o ayudado, igual que a quienes merecen ser recordados eternamente con gratitud porque trabajaron en beneficio de la humanidad o se sacrificaron por ella. Y si honramos como debemos a quienes en el pasado sirvieron así a la humanidad, sentiremos que estamos también trabajando para estos benefactores si nosotros hacemos lo mismo. Pero eso sí, escribe Mill en un texto que merece la pena citar en toda su extensión, «para que el poder ennoblecedor de esta gran concepción pueda alcanzar su eficacia más plena, deberíamos, igual que Comte, considerar al *Grand Être*, la Humanidad, o la Especie humana, como compuesta en el pasado únicamente por aquellos que, en cada época o variedad de circunstancias, han desempeñado su papel en la vida con dignidad. Es solo con esta restricción que el agregado de nuestra especie se convierte en un objeto que merece nuestra veneración. Es mejor que apartemos de nuestros pensamientos habituales a los miembros indignos o las imperfecciones de aquellos que, por lo demás, merecen un recuerdo honorable». Y el texto introduce un elemento completamente nuevo cuando continúa así: «Por otra parte, para que el *Grand Être* esté completo, debe incluir no solo a aquellas personas a las que veneramos, sino a todos los seres sintientes que pueden reclamar nuestro cariño y hacia los que tenemos deberes. El señor Comte incorpora, por tanto, dentro de ese objeto ideal, al que ha de ser la ley de nuestra vida servir, no solo exclusivamente a nuestra propia especie, sino, aunque en un grado subordinado, a nuestros humildes auxiliares, aquellas razas de animales que forman una sociedad real con el hombre, que cogen cariño a los hombres, y cooperan de manera voluntaria con él, como el noble perro que da su vida por su amigo y benefactor humano. El señor Comte se ha visto sometido a un inmerecido ridículo por este punto, pero en el cuerpo general de sus doctrinas no hay nada más verdadero o que le haga más honor. El fuerte sentido del valor de los animales inferiores que muestra siempre, y de los deberes de la humanidad hacia los mismos, es uno de los rasgos más hermosos de su carácter»[57].

57. *Loc. cit*. Sobre este tema ya Bentham había escrito: «Puede que llegue un día en que el resto de la creación animal pueda adquirir esos derechos de los que solo la mano de la tiranía los privó. Los franceses ya han descubierto que el color negro de la piel no es razón para abandonar a un ser humano al capricho de un torturador. Puede que un día se reconozca que el número de patas, la vellosidad de la piel o la terminación del *os sacrum*, son razones insuficientes para abandonar a un ser sensible al mismo destino. ¿Qué otra cosa es lo que debería trazar la línea insuperable? ¿Es la facultad de la razón o, quizá, la del discurso? Pero un perro o un caballo completamente desarrollados son sin ninguna comparación seres más racionales, y con los cuales es más posible comunicarse, que un bebé de un

La Religión de la Humanidad desborda, por consiguiente, a la misma humanidad para incluir en su seno determinados animales. Mill no se avergonzaba en manifestar su acuerdo con Comte en este punto, y esto confiere una interesante actualidad a su pensamiento. Lo cierto es que nuestras sociedades cada vez se van preocupando más de cómo tratan a los animales no humanos y de la cuestión de si los mismos son o no poseedores de derechos.

Sin embargo, hay otros aspectos importantes en los que Mill no está dispuesto a seguir a Comte. Concretamente, en la pretensión de este último de que no basta con que todos los hombres estén dispuestos en caso de necesidad a posponer sus intereses e inclinaciones personales en función de lo que requiera el bien general. Comte exigía también que todos debíamos considerar viciosa cualquier preocupación por nuestros intereses personales, excepto cuando fuera un medio para obtener el bien de los demás. Con esto, piensa Mill, Comte estaría cometiendo el mismo error en el que caía la ética calvinista cuando proponía que todos los actos de la vida deben hacerse para la gloria de Dios, y que todo lo que no es deber es un pecado. Por el contrario, observará Mill, ¿no podría ser el caso que la humanidad, que después de todo no es sino un compuesto de seres individuales, obtenga una suma mayor de felicidad cuando cada uno persigue la suya propia (respetando, por supuesto, las reglas y condiciones requeridas por el bien del resto) que cuando todos convierten ese bien colectivo en su único objeto y no se conceden otros placeres personales que los indispensables para preservar sus facultades y poder ponerlas así al servicio de los demás?[58]. Al fin y al cabo no es difícil darse cuenta de que la noción de la felicidad de todos conseguida mediante el autosacrificio de cada uno (si la abnegación por la felicidad común es sentida como tal sacrificio) es una contradicción. Por eso Mill se opondrá a Comte y destacará que juzgar desde el punto de vista moral nuestros placeres personales no puede significar intentar reducirlos al máximo para así dedicar todas nuestras energías al servicio de los demás, sino darse cuenta de que debemos cultivar el deseo de compartir esos placeres con los demás.

Otro tema importante en el que Mill también se distancia radicalmente de Comte es el del culto. En efecto, Comte proponía la organización del mismo con un detalle minucioso. Su idea era proporcionar a su

día, de una semana, o incluso de un mes. Pero supongamos que fuera de otro modo, ¿qué importaría? La pregunta no es ¿pueden razonar?, ni ¿pueden hablar?, sino ¿pueden sufrir?» (J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Blackwell, Oxford, 1948, cap. XVII, p. 412, nota).

58. Véase *Auguste Comte and positivism*, cit., p. 337.

religión un equivalente tanto para las devociones privadas como para las ceremonias públicas que adornaban las creencias religiosas usuales. Así, defenderá la importancia de la plegaria, aunque subrayará que, obviamente, la misma no puede ser una petición, sino que, por el contrario, consiste en una manifestación sentimental. Específicamente, en una manifestación sentimental dirigida a mujeres concretas, pues al ser las mujeres el *sexe aimant*, «representan el mejor atributo de la humanidad, aquel que debería regular toda la vida humana»[59]. De esta forma, la madre, la esposa y la hija se convierten en los objetos de la adoración privada, pues representan el pasado, el presente y el futuro. Por supuesto, si uno no tiene esposa o hijas, o si el carácter de las mismas o de su madre no las convierte en objetos adecuados para la adoración, podrán sustituirse por alguna otra mujer. La plegaria consta de dos partes: una conmemoración y una efusión. Por la primera Comte entiende un esfuerzo de la memoria y de la imaginación para obtener de la manera más viva posible (tan próxima a la alucinación como sea consistente con la cordura) una imagen de su objeto. Cuando se alcanza esta imagen en su máxima intensidad, ha llegado el momento de que la efusión se manifieste. Cada persona ha de componer sus propias plegarias, que se pronunciarán en voz alta. Comte habría así realizado sus plegarias dedicadas a la memoria de su Clotilde y se supone que todos deberíamos hacer lo mismo. Estas plegarias ocuparían dos horas cada día, divididas en tres partes. Al levantarse, en medio de las horas del trabajo, y en la cama por la noche. La primera, que debería realizarse de rodillas, sería normalmente la más larga, mientras que la segunda sería la más corta. La tercera habría de extenderse tanto como fuera posible hasta el momento de dormirse, de tal forma que su efecto pudiera sentirse en poner disciplina incluso a los sueños. Si a todo esto le añadimos la necesidad, según Comte, de establecer un culto público, con sus celebraciones o festivales, y unos sacramentos que consagraran los momentos de tránsito en la vida humana (el matrimonio, la entrada en una profesión), etc., puede entenderse perfectamente que Mill se sintiera poco menos que horrorizado. Una cosa era desear que se propagase el sentimiento de unidad con nuestros semejantes y que se convirtiera en el principio rector de nuestra conciencia, admitiendo que la importancia y el sentido de tal ideal lo hacía merecedor del nombre de «religión», y otra muy distinta era pretender instaurar bajo el nombre de «Religión de la Humanidad» una nueva uniformidad de conductas y sentimientos donde todo estuviera regulado. Alguien que como Mill valoraba tanto la

59. *Ibid.*, p. 341.

libertad y el cultivo de la individualidad desarrollándose en formas múltiples y cambiantes, simplemente, no podía aceptar esto[60].

Podemos pasar ya al último de los ensayos de Mill, «El teísmo». Allí se propone tratar el tema de la religión como un asunto estrictamente científico, y en este sentido complementa «La utilidad de la religión», pues aborda el tema que allí se había dejado de lado. Se trata, en efecto, de determinar mediante los métodos de la ciencia (es decir, recurriendo a los hechos y a las analogías que nos muestra la experiencia) el valor de las evidencias en que pretenden apoyarse las creencias religiosas. ¿Qué lugar, si es que hay lugar para ellas, ocupan las mismas en el estrado de la ciencia? Plantearse esta pregunta suena extraño a nuestros oídos del siglo XXI, quizá porque esta batalla se resolvió hace tiempo con la convicción de que la ciencia no aporta nada de valor religioso, y que, por consiguiente, la religión no puede esperar encontrar sustento en aquella. De todas formas, y aparte de su interés para la historia intelectual, el ensayo de Mill nos obliga a enfrentarnos a la pregunta de en qué basar las creencias o las expectativas religiosas una vez que nos convencemos de su falta de apoyo en la razón. Como veremos, el tema tiene un enorme interés y puede enseñarnos mucho sobre la naturaleza humana.

No podemos entrar en todos los desarrollos y complejidades de la argumentación de Mill en este extenso ensayo; pero, resumiendo mucho sus planteamientos, podemos decir que Mill va a comenzar rechazando de manera rotunda el argumento que nos habla de la necesidad de una Causa Primera del mundo. Simplemente, «no se necesita una causa para que exista aquello que no tiene principio; y tanto la materia como la fuerza (cualquiera que sea la teoría metafísica que podamos ofrecer de la una o de la otra) no han tenido, hasta donde nuestra experiencia puede enseñarnos, un principio»[61].

Luego, si se buscan indicaciones de la existencia de una Divinidad, habrá que buscarlas en la naturaleza especial de los fenómenos, específicamente en aquella por la que presentan una adaptación teleológica. Entramos así en el dominio del denominado argumento del designio. ¿No percibimos, acaso, que hay ciertas características especiales en que los objetos naturales se parecen a las obras del hombre? Las cosas que crean los seres humanos están hechas con vistas a cumplir una finalidad o propósito. ¿No deberíamos, entonces, pensar que, por ejemplo, la estructura del ojo —cuya disposición posibilita que el animal vea— ha de tener su origen en una inteligencia que desea que el animal vea? Está claro que la combi-

60. Esta preocupación había aparecido también en el capítulo III de *El utilitarismo*.
61. *Theism*, en *Collected Works*, X, p. 440 [p. 139].

nación especial de elementos orgánicos llamada un ojo ha tenido en cada caso un comienzo en el tiempo y, por lo tanto, una o varias causas tienen que haber reunido esos elementos. Puede que los ojos sean producto de la concurrencia azarosa de determinadas causas, en suma, de la casualidad. Pero el número de casos es tan grande (hay tantos ojos; es decir, tantos animales con ojos) que parece más probable que fueran realizados por una voluntad inteligente que a través del montaje de la estructura orgánica del ojo quería obtener el objetivo de que esos animales pudieran ver. Hasta aquí el argumento, pero Mill se apresura a observar que hay otra teoría que podría explicar el mismo hecho, el principio de la supervivencia de los más aptos. Podríamos suponer que «el animal primitivo, de cualquier naturaleza que pueda haber sido, no podía ver, y tenía como mucho una preparación leve para ver como la que podría estar constituida por alguna acción química de la luz sobre su estructura celular. Una de las variaciones accidentales que pueden ocurrir en todos los seres orgánicos produciría en un tiempo o en otro una variedad que podría ver de alguna forma imperfecta, y al trasmitirse esta peculiaridad mediante la herencia, [...] se produciría un número de razas que, mediante el poder de una visión incluso imperfecta, tendrían una gran ventaja sobre todas las otras criaturas que no podían ver, y con el tiempo las eliminarían de todos los lugares, excepto, quizá, de unos pocos lugares muy especiales bajo tierra. Al sobrevenir nuevas variaciones, darían lugar a razas con poderes de la vista mejores, hasta que podríamos al final alcanzar una combinación tan extraordinaria de estructuras y funciones como la que se ve en el ojo del hombre y de los animales más importantes»[62]. Pero, aun admitiendo esta posibilidad, muy poco después concluye así: «Dejando esta especulación notable a cualquier destino que el progreso de los descubrimientos pueda tener guardado para la misma, creo que debe concederse que en la situación actual de nuestro conocimiento, las adaptaciones en la Naturaleza proporcionan un amplio balance de probabilidad a favor de la Creación por parte de una inteligencia»[63]. Pues bien, el progreso de la ciencia nos indica que lo que para Mill era solo una posibilidad, para nosotros es mucho más; y esto hace que nuestra convicción actual a favor del evolucionismo no solo nos separe de la conclusión de nuestro autor, sino que quite una relevancia considerable a su siguiente paso: los atributos que cabe pensar que esa divinidad (cuya existencia, recordemos, es para Mill solo probable) posea. En todo caso, Mill piensa que para decidir qué atributos sean esos, hay que centrarse en el estu-

62. *Theism*, p. 449 [pp. 149-150].
63. *Ibid.*, p. 450 [p. 150].

dio de los seres que dan muestra de una mayor planificación; es decir, los animales (incluyendo, por supuesto, a los seres humanos). Al fin y al cabo ha sido a partir de su observación cuando hemos llegado a creer que es probable que exista una Inteligencia ordenadora. Pues bien, Mill piensa que la evidencia predominante nos indica que esa Inteligencia deseó el placer de sus criaturas. El mero ejercicio de sus facultades físicas o mentales proporciona placer a las mismas. El placer parece, pues, resultar del funcionamiento normal del mecanismo que constituye al animal, mientras que el dolor normalmente surge de alguna interferencia externa con el mismo; es más el resultado de un accidente que otra cosa. Como aclara el mismo Mill: «Incluso en casos en los que el dolor surge, igual que el placer, del mecanismo mismo, las apariencias no indican que el dispositivo se puso en marcha a propósito para producir dolor; lo que se indica, más bien, es una torpeza en el dispositivo empleado para algún otro propósito. El autor del mecanismo es, sin duda, responsable de haberlo hecho susceptible de experimentar dolor; pero esto puede haber sido una condición necesaria de su sensibilidad para el placer; una suposición que no sirve de nada en la teoría de un Creador omnipotente; pero que resulta extremadamente probable en el caso de un diseñador que trabaja bajo la limitación de leyes inexorables y de propiedades indestructibles de la materia. Concediendo que la sensibilidad fue una cosa que entró en el designio, el dolor mismo parece normalmente una cosa no planeada; un resultado casual de la colisión del organismo con alguna fuerza exterior a la que no se pretendía que se expusiera, y para la que en muchos casos incluso se le han dado recursos para dificultar que quede expuesto a la misma. Hay, por lo tanto, muchas apariencias de que el placer le resulta agradable al Creador, mientras que hay muy pocas apariencias, si es que hay alguna, de que el dolor le guste; y existe un cierto grado de justificación para inferir, solo con razones de la teología natural, que la benevolencia es uno de los atributos del Creador»[64].

Parece que podemos concluir, entonces, que la Deidad posee un poder grande, aunque no es todopoderosa (porque ahí está el mal en el mundo); que también ha de poseer una gran inteligencia (porque esta es necesaria para elaborar esas adecuaciones de medios a fines que vemos a nuestro alrededor), y que como acabamos de ver es bastante probable que sea benevolente. Esto es lo que nos indica la observación de la Naturaleza. Ahora hay que plantearse una pregunta tanto o más importante: ¿Nos proporciona la observación natural algunas indicaciones que

64. *Ibid*, p. 458 [pp. 159-160].

puedan conducirnos a la perspectiva de que somos inmortales o de que hay una vida futura esperándonos?

Mill se detiene en exponer con un cierto detalle lo que se ha dado en llamar el paralelismo psicofísico. A los diferentes grados de complicación de la organización nerviosa y cerebral corresponden diferencias en el desarrollo de las facultades mentales; las enfermedades del cerebro alteran las funciones mentales, etc. En suma, una experiencia constante nos enseña que la conciencia está asociada con la acción de determinados órganos materiales. Esto para Mill no proporciona un argumento positivo en contra de la inmortalidad, pero deja bien claro que no hay ninguna evidencia positiva a su favor[65]. Por otra parte, la existencia probable de una Deidad probablemente bondadosa, pero limitada en su poder, no parece que pueda servirnos de premisa para ir más lejos. A lo mejor no ha podido concedernos esa continuidad en la existencia que tanto deseamos. A lo mejor no ha querido, porque tenía otros objetivos más importantes. Estos no son obstáculos para que el que quiera se complazca en la esperanza en otra vida, pero habrá de saber que su esperanza no cuenta con ningún tipo de apoyo racional.

Ciertamente, toda la situación anterior podría ser muy distinta si contáramos con una Revelación, con una comunicación directa procedente de una divinidad. De hecho, puesto que muchas religiones (y entre ellas el cristianismo) se presentan como habiendo sido reveladas, Mill se ve obligado a ocuparse del tema de los milagros. En efecto, se supone que el carácter milagroso de un hecho, en tanto que su realización está más allá del poder humano, sirve para probar el carácter genuinamente sobrehu-

65. En un determinado momento Mill bosqueja una línea interesante de argumentación, porque destaca que esta evidencia que podemos llamar negativa (que consiste en la ausencia de evidencia positiva a su favor) no es tan fuerte como en otros casos. La evidencia negativa de que no existen las brujas en este mundo se basa en que no han aparecido en el mismo, que es donde sus defensores las sitúan. Y, en este sentido, que el alma no permanece en el mundo tras la muerte y anda de un sitio para otro de manera visible, o que no se interfiere en los sucesos de la vida ordinaria, se establece exactamente igual, por la ausencia de pruebas. Diríamos que las brujas, los espíritus o los fantasmas no aparecen donde quienes intentan probar su existencia nos incitan a buscarlos. El hecho de no encontrarlos se convierte así en una evidencia negativa; pero en el caso de otra vida somos nosotros los que no estamos allí donde alguien espera que el alma se encuentre, por eso, para Mill, la evidencia negativa no es tan fuerte en este caso. Véase *Theism*, p. 462 [p. 165]. De todas formas, podría concluirse que la dificultad la tiene quien intenta probar la vida tras la muerte. En el caso de las brujas cabe pensar en recurrir a una experiencia, solo que sucede que esta no tiene lugar. Aquí resulta que no puede acudirse a la experiencia mientras permanezcamos dentro de los límites de este mundo. Cabe entonces preguntar: ¿Cómo podría probarse la existencia del alma en otra vida?

mano (es decir, divino) de un determinado mensaje. Pues bien, ¿qué credibilidad conceder a los mismos? Para responder a esta pregunta hemos de tomar en consideración que un milagro es una violación de una ley de la Naturaleza; esto es, de una uniformidad en la sucesión de eventos. Uniformidad que se habría visto quebrada por la intervención divina. Ahora bien, siempre cabe ofrecer otra hipótesis posible de esa alteración de la uniformidad: que estén operando causas perfectamente naturales que todavía no hemos descubierto. En efecto, Mill está subrayando el hecho de que el carácter sobrenatural de un hecho (por ejemplo, el hecho de que mi mano no se quemara al contacto con el fuego) es siempre «una cuestión de inferencia y especulación» a partir de la supuesta inadecuación de las leyes de la Naturaleza para explicarlo. Pero considerar que algo es inexplicable acudiendo a leyes naturales implicaría tomar como absoluto nuestro nivel actual de conocimientos científicos, algo claramente absurdo. Luego cabe concluir que los sucesos extraordinarios, más que proporcionarnos la ocasión para declarar que estamos ante un milagro, han de entenderse como incitaciones para desarrollar la investigación científica, para buscar leyes de la Naturaleza no detectadas o hechos hasta ahora ocultos.

¿Cabe, sin embargo, argumentar algo a favor de la existencia de genuinos milagros? De acuerdo con una estrategia que ya conocemos, Mill va a decir que si tomamos en consideración que el orden de la Naturaleza proporciona alguna evidencia de la realidad de un Creador que posee buena voluntad para con sus criaturas, pero que no es todopoderoso —con lo que a lo mejor no fue capaz de proporcionarnos en el plan original de la Creación todo el bien que pretendía concedernos—, y cuando a esto añadimos la existencia de Jesucristo, la consideración de que «llegó a nosotros un regalo extremadamente precioso, que aunque se vio facilitado por lo que había ocurrido antes, no era necesario en virtud de aquello, sino que era debido, hasta donde indican las apariencias, a las especiales dotes mentales y morales de un hombre, y que ese hombre proclamaba abiertamente que ese regalo no provenía de él mismo, sino de Dios a través de él, entonces tenemos derecho a decir que no hay nada tan inherentemente imposible o absolutamente increíble en esta suposición como para imposibilitar a alguien el esperar que quizá pueda ser verdad»[66]. Nos encontramos una vez más, igual que en el tema de la vida futura, con que si el creyente quiere mantener una esperanza, puede hacerlo. El razonamiento científico no apoya sus expectativas, pero tampoco demuestra que sean inherentemente imposibles.

66. *Theism*, p. 481 [p. 187].

Después de un largo recorrido que muy imperfectamente hemos intentado resumir en sus caracteres esenciales, Mill se siente autorizado a obtener un resultado general. Este no nos coge de sorpresa en un primer momento, es la conclusión de que todo el campo de lo sobrenatural ha de sacarse de la región de la creencia racional para pasar al ámbito de la simple esperanza. Ahora bien, siempre cabe preguntarse, ¿debería desalentarse esa complacencia en la esperanza? Y la respuesta de Mill —que quizá sorprenda a algunos lectores— es que no, más bien todo lo contrario. La imaginación no puede alterar los resultados a que nos haya conducido el empleo del intelecto, pero tampoco debemos olvidar que esa misma imaginación ha de buscar incrementar nuestra felicidad y contribuir a elevar nuestro carácter. Por emplear una metáfora de Mill, la imaginación ha de hacer todo lo posible por convertir en hermosa y agradable esa vida que se desarrolla dentro de un castillo cuyas fortificaciones ha erigido la razón. Planteando el tema de una manera coloquial, podemos escoger entre ver el vaso medio lleno o medio vacío. Desde el punto de vista intelectual, la situación es la misma, pero en cuanto a nuestra disposición anímica, las cosas seguramente serán muy diferentes según la opción que tomemos. Como escribe Mill: «Es posible formar una estimación perfectamente sobria de las evidencias de ambos lados de una cuestión y, sin embargo, dejar que la imaginación insista con preferencia en esas posibilidades que son al mismo tiempo las más consoladoras y las más edificantes»[67]. Y si adoptamos esta perspectiva, piensa Mill, podremos concluir que «complacernos en la esperanza con respecto al gobierno del universo y el destino del hombre tras la muerte, mientras reconozcamos como una verdad clara que no tenemos ningún fundamento para algo superior a una esperanza, es legítimo y filosóficamente defendible. El efecto beneficioso de una tal esperanza está lejos de ser insignificante. Convierte la vida y la naturaleza humana en algo bastante más grande para los sentimientos, y concede tanto una fuerza mayor como una solemnidad mayor a todos los sentimientos que despiertan en nosotros nuestros prójimos y la humanidad en general»[68]. En última instancia, se

67. *Theism*, p. 483 [pp. 189-190]. Puesto que Mill no concedía toda su fuerza a la hipótesis evolucionista y pensaba que la evidencia apuntaba a la creación del orden actual del universo por una Mente Inteligente, su forma de plantear el tema es muy diferente de como se haría hoy. La problemática actual sería que la imaginación tendría que insistir con preferencia en lo que aparece como menos probable. Luego parece difícil evitar la sospecha de que si hiciera eso sí que estaría interfiriendo de alguna manera con lo que nos indica el intelecto.

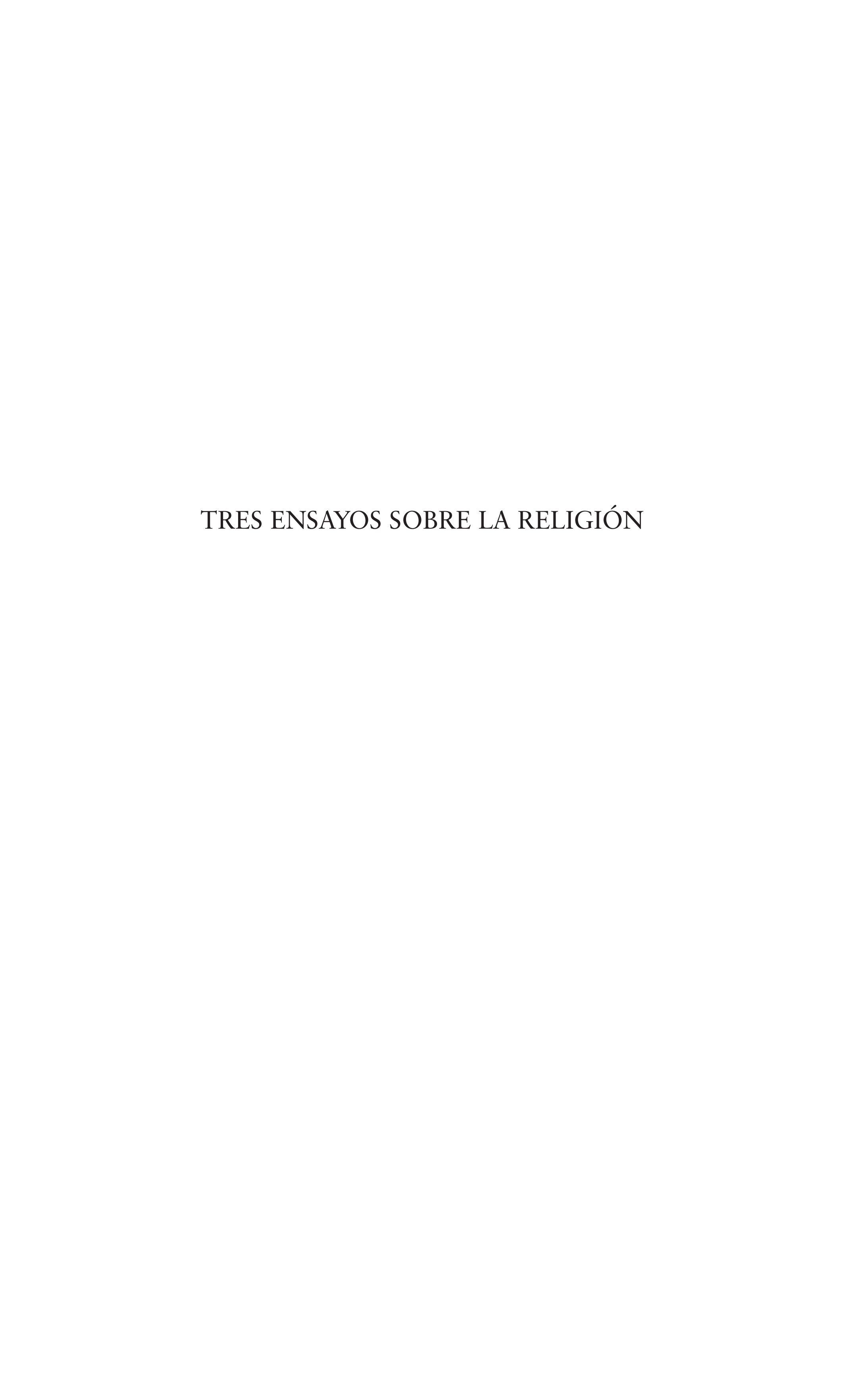
68. *Theism*, p. 485 [pp. 191-192]. Ya mucho antes en la misma obra, Mill había afirmado que nuestros sentimientos morales hacen sumamente deseable la existencia de una

conseguiría así un incentivo adicional para fortalecer la Religión de la Humanidad. Al promover el bienestar de nuestros prójimos estaríamos cooperando con ese Ser divino al que debemos todo lo que es agradable en la vida, estaríamos correspondiendo al bien que nos ha proporcionado prestándole una ayuda que necesita. En cualquier caso, con sanciones sobrenaturales o sin ellas, la religión implicaba para Mill la lucha por el progreso de la humanidad. Un ideal que sigue siendo nuestro. De ahí, su actualidad.

Por último, unas palabras sobre nuestra traducción. El estilo de Mill busca ante todo la precisión y la claridad conceptual. No encontramos en sus escritos metáforas brillantes ni nada parecido. Su intención no es nunca deslumbrar al lector, sino iluminarlo mediante el empleo de una argumentación rigurosa, y para ello parece haber pensado que nada mejor que la sobriedad estilística Por eso consideramos que el traductor debe resistir la tentación de mejorar su expresión, y buscar, por el contrario, mantenerse lo más fiel posible al texto original. Otra observación importante es que algunas de las notas a nuestra traducción se limitan a recoger las referencias que localizó el autor de la edición crítica en que hemos basado nuestra traducción, *The Collected Works of John Stuart Mill*, editadas bajo la dirección general de John M. Robson (University of Toronto Press, Toronto, 1963-1987). En esto, como en tantas otras cosas, no somos sino enanos a hombros de gigantes. Para distinguir unas notas de otras, las nuestras van numeradas, las de Mill llevan asterisco. Nuestras observaciones dentro de las notas del autor aparecen entre corchetes.

Por otra parte, es igualmente justo mencionar la existencia de otras traducciones de los textos que aquí presentamos. Que sepamos, existen las siguientes: *Estudios sobre la religión*, trad. de Luis de Terán, La España Moderna, Madrid, s. f. (traducción de *La Naturaleza*, *Utilidad de la Religión* y *El Teísmo*); *Tres ensayos sobre la religión*, trad., prólogo y notas de Dalmacio Negro Pavón, Aguilar, Buenos Aires, 1975; *La utilidad de la religión*, trad., introd. y notas de Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 1986; *La Naturaleza*, prólogo y trad. de Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 1998, y *Tres ensayos sobre la religión: La Naturaleza. La Utilidad de la religión. El Teísmo*, estudio preliminar, trad. y notas de Carlos Mellizo, Tecnos, Madrid, 2012.

divinidad entendida como un legislador sabio y justo (véase *Theism*, p. 446 [p. 145]), luego no es sorprendente que ahora se insista en que es bueno que la imaginación se deleite en la consideración de esta posibilidad.



TRES ENSAYOS SOBRE LA RELIGIÓN

NOTA INTRODUCTORIA

Los tres siguientes *Ensayos sobre la religión* se escribieron a intervalos considerables de tiempo, sin ninguna intención de formar una serie consecutiva y, por lo tanto, no deben considerarse como un cuerpo de pensamiento conectado, excepto en tanto que exhiben el tratamiento exhaustivo y meditado del autor sobre los temas objeto de consideración.

Los dos primeros de estos tres *Ensayos* se escribieron entre los años 1850 y 1858, durante el período que transcurrió entre la publicación de los *Principios de economía política* y la de la obra sobre la libertad; durante este intervalo, otros tres ensayos —sobre la justicia, sobre la utilidad y sobre la libertad— se redactaron también. De los cinco ensayos escritos durante ese tiempo, tres ya han sido dados al público por el autor. Aquel sobre la libertad se amplió hasta convertirse en la obra ahora bien conocida que tiene el mismo título. Los ensayos sobre la justicia y sobre la utilidad se unieron después, con algunas alteraciones y adiciones, en uno solo, que se publicó bajo el título *Utilitarismo*. Los dos restantes —sobre la Naturaleza y sobre la utilidad de la religión— se ofrecen ahora al público, con el añadido de un tercero —sobre el teísmo— que se redactó en un período mucho más tardío. En estos dos primeros ensayos pueden encontrarse fácilmente indicaciones de la fecha en que se redactaron; entre esas indicaciones puede notarse la ausencia de cualquier mención a las obras del señor Darwin y de *sir* Henry Maine[1] en pasajes donde existe una coincidencia de pensamiento con estos escritores,

1. *Sir* Henry Maine (1822-1888), importante jurista, sociólogo e historiador del derecho. Entre otras obras, escribió *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society, and Its Relation to Modern Ideas*. Darwin la citará en dos ocasiones en su *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*.

o donde se trata de temas que ellos han discutido de una manera a la que el autor de estos ensayos se hubiera sin duda referido si las obras de aquellos se hubieran publicado antes de que se escribiesen los ensayos.

El último ensayo del presente volumen pertenece a un período diferente; se escribió entre los años 1868 y 1870, pero no se concibió como una continuación de los dos ensayos que ahora aparecen junto con él, ni se pretendió que aparecieran todos juntos. Por otra parte, es verdad que el autor consideraba las opiniones expresadas en estos diferentes ensayos como esencialmente consistentes. La prueba de esto se encuentra en el hecho de que en el año 1873, después de que hubo completado el ensayo sobre el teísmo, era su intención publicar inmediatamente el ensayo sobre la Naturaleza, con solo una revisión tan pequeña como se considerara necesaria al prepararlo para la imprenta, pero básicamente en su forma actual. A partir de este hecho resulta evidente que su forma de pensar no había experimentado un cambio sustancial. Cualquier discrepancia, por tanto, que pueda parecer que permanece después de una comparación verdaderamente cuidadosa entre diferentes pasajes, puede atribuirse o al hecho de que el último ensayo no había experimentado las muchas revisiones que constituía el hábito del autor realizar de una manera especialmente minuciosa y concienzuda, o a esa diferencia de tono y de estimación aparente del peso relativo de consideraciones diferentes que resulta de adoptar un punto de vista más amplio y de incluir un número mayor de consideraciones en la estimación del tema como un todo que al tratar solo con partes del mismo.

El hecho de que el autor pretendiera publicar el ensayo sobre la Naturaleza en 1873 es prueba suficiente, si se necesitara alguna, de que el volumen que ahora se ofrece al público no se retuvo por renuencia a encontrar cualquier reprobación que pudiera resultar de la exposición libre de sus opiniones sobre la religión. Que no tuviera la intención de publicar los otros dos ensayos al mismo tiempo estaba de acuerdo con la costumbre del autor con respecto a la expresión pública de sus opiniones religiosas. Porque al mismo tiempo que era especialmente prudente y pausado al formar opiniones, sentía una especial aversión por la expresión de opiniones a medio elaborar. Rehusaba completamente que se le forzara a apresurarse a tomar una decisión prematura sobre cualquier punto al que pensara que no había dedicado el trabajo y el tiempo suficientes para estudiarlo de manera completa hasta el límite máximo de sus poderes de pensamiento. Y, de la misma forma, incluso después de que hubiera llegado a conclusiones definidas, rechazaba permitir que la curiosidad de otras personas le forzara a expresarlas antes de que les hubiera concedido toda la elaboración a su alcance en cuanto a su expre-

sión adecuada, y antes, por tanto, de que hubiera sometido a la prueba del tiempo no solo las conclusiones mismas, sino también la forma en que las había puesto. Las mismas razones, por tanto, que le hicieron precavido en la expresión oral de su opinión en proporción a la necesidad de ser a la vez preciso y completo con vistas a ser entendido adecuadamente —lo que en su opinión era el caso de manera preeminente en la especulación religiosa— fueron las razones que le hicieron abstenerse de publicar su ensayo sobre la Naturaleza durante más de quince años, y podrían haberlo conducido además a retener los otros que ahora aparecen en el mismo volumen.

Desde esta perspectiva se verá que el ensayo sobre el teísmo tiene a la vez más y menos valor que cualquier otro de los trabajos del autor. El último trabajo considerable que completó, muestra el estado último de la mente del autor, el resultado cuidadosamente equilibrado de las deliberaciones de una vida entera. Por otra parte, no hubo tiempo para que recibiera la revisión a la que cada cierto tiempo sometía la mayor parte de sus escritos antes de hacerlos públicos. No solo, por lo tanto, el estilo está menos pulido que el de cualquier otro de sus trabajos publicados, sino que incluso la materia misma, al menos en la forma exacta que aquí asume, no experimentó nunca el examen repetido por el que ciertamente hubiera pasado antes de que él mismo lo hubiera dado al mundo.

Helen Taylor

LA NATURALEZA

«Naturaleza», «natural», y el grupo de palabras derivadas de las mismas, o que están relacionadas con ellas etimológicamente, han ocupado en todos los tiempos un lugar importante en los pensamientos de la humanidad y ejercido un fuerte dominio sobre sus sentimientos. Cuando consideramos lo que esas palabras representan en su significado primitivo y más obvio, esto no es sorprendente; pero es una desgracia que un conjunto de términos que desempeñan un papel tan importante en la especulación metafísica y moral hayan adquirido muchos significados diferentes del primario y, sin embargo, lo suficientemente relacionados con el mismo como para permitir confusiones. Las palabras se han enredado así en tantas asociaciones extrañas, en su mayor parte de un carácter muy poderoso y tenaz, que han venido a suscitar y ser símbolos de sentimientos que su significado original de ninguna manera justifica; y que han hecho de ellas una de las fuentes más abundantes de falso gusto, falsa filosofía, falsa moralidad, e incluso mal derecho.

La aplicación más importante de la indagación socrática[1], según la exhibió y la mejoró Platón, consiste en analizar minuciosamente grandes abstracciones de esta clase, estableciendo en una definición precisa el sig-

1. El texto inglés dice *the Socratic Elenchus*. Como escribe Christopher Rowe: «El meollo de la filosofía socrática está constituido por el método ejemplificado en los primeros diálogos platónicos: el del *elenchos*, o sujeción a prueba de las opiniones de una persona a través de una serie de preguntas. (Característicamente, en estos diálogos, un personaje propone una definición de lo que se esté considerando, la cual pasa enseguida a inspeccionar Sócrates). En principio, este probar es neutral; pero en la práctica se convierte casi siempre en una refutación» (*Introducción a la ética griega*, trad. de F. González Aramburo, FCE, México, 1979, pp. 45-46). Sobre la importancia para Mill de este método socrático ya hemos hablado en nuestra introducción.

nificado que en su uso popular está meramente indicado de una manera vaga, y en cuestionar y probar las opiniones y máximas ordinarias de las que forman parte. Hay que lamentar que entre los instructivos ejemplos de esta clase de investigación que Platón ha dejado, y a los que épocas posteriores han debido tanto por cualquier claridad intelectual que han alcanzado, no haya enriquecido a la posteridad con un diálogo titulado περὶ φύσεως. Si la idea denotada por la palabra se hubiera visto sometida a su investigación y análisis, y los lugares comunes populares en que figura se hubieran sometido a la prueba exigente de su poderosa dialéctica, probablemente sus sucesores no se hubieran precipitado —como rápidamente hicieron— hacia modos de pensar y razonar en los que el uso falaz de esa palabra formaba la piedra angular; una clase de falacia de la que Platón estaba remarcablemente libre.

De acuerdo con el método platónico, que es todavía la mejor clase de tales investigaciones, la primera cosa que hay que hacer con un término tan vago es determinar con precisión lo que significa. Es también una regla del mismo método que el significado de una abstracción se busca mejor en lo concreto, de un universal en lo particular. Adoptando este procedimiento con la palabra «Naturaleza», la primera pregunta debe ser, ¿qué quiere decirse cuando hablamos de la «naturaleza» de un objeto particular? Como la del fuego, la del agua, o la de algún animal o planta individual. Evidentemente, el *ensemble* o agregado de sus poderes o propiedades; los modos en los que actúa sobre otras cosas (contando entre esas cosas los sentidos del observador) y los modos en que otras cosas actúan sobre el mismo; a lo que debe añadirse en el caso de un ser sintiente sus propias capacidades de sentir, de ser consciente. La naturaleza de la cosa significa todo esto; significa toda su capacidad de exhibir fenómenos. Y puesto que los fenómenos que una cosa exhibe, por mucho que cambien en diferentes circunstancias, son siempre los mismos en las mismas circunstancias, se los puede describir en términos generales, a los que se llama las *leyes* de la Naturaleza de la cosa. Así, es una ley de la Naturaleza del agua el que bajo la presión media de la atmósfera al nivel del mar hierva a 212 grados Fahrenheit.

Igual que la naturaleza de una cosa dada es el agregado de sus poderes y propiedades, así la Naturaleza en abstracto es el agregado de los poderes y propiedades de todas las cosas. La Naturaleza significa la suma de todos los fenómenos, junto con las causas que los producen; incluyendo no solo todo lo que pasa, sino todo lo que es susceptible de pasar; las capacidades sin usar de las causas formando parte de la idea de Naturaleza tanto como aquellas que se ejecutan. Puesto que se encuentra que todos los fenómenos que se han examinado lo suficiente tienen lu-

gar con regularidad, cada uno teniendo ciertas condiciones determinadas, positivas y negativas, que cuando ocurren hacen que el fenómeno tenga lugar siempre, la humanidad ha sido capaz de determinar, mediante la observación directa o por procesos de razonamiento basados en la misma, las condiciones de la ocurrencia de muchos fenómenos; y el progreso de la ciencia consiste principalmente en determinar esas condiciones. Cuando se descubren, pueden expresarse en proposiciones generales, que se denominan leyes del fenómeno particular, y también, de manera más general, leyes de la Naturaleza. Así, la verdad de que todos los objetos materiales tienden los unos hacia los otros con una fuerza directamente proporcional a sus masas e inversamente proporcional al cuadrado de su distancia es una ley de la Naturaleza. La proposición que afirma que el aire y la comida son necesarios para la vida animal, si como tenemos buenas razones para creer, es verdadera sin excepción, es también una ley de la Naturaleza, aunque el fenómeno del que es una ley es especial, y no universal como la gravitación.

La Naturaleza, entonces, en esta su acepción más simple, es un nombre colectivo para todos los hechos, actuales y posibles; o (para hablar con mayor precisión) un nombre para el modo, en parte conocido por nosotros y en parte desconocido, según el que todas las cosas ocurren. Porque la palabra sugiere, no tanto el detalle muy numeroso de los fenómenos, sino la concepción que podría formarse de su manera de existencia como un todo mental por una mente que poseyera un conocimiento completo de los mismos; y a esta concepción es el propósito de la ciencia elevarse por pasos sucesivos de generalizaciones a partir de la experiencia.

Tal es, entonces, una definición correcta de la palabra «Naturaleza». Pero esta definición corresponde solamente a uno de los sentidos de este término ambiguo. Es evidentemente inaplicable a algunos de los modos en que la palabra se emplea corrientemente. Por ejemplo, choca enteramente con la forma usual de hablar en la que la Naturaleza se opone al arte, y lo natural a lo artificial. Porque en el sentido de la palabra «Naturaleza» que se acaba de ofrecer, y que es el verdadero sentido científico, el arte forma parte de la Naturaleza tanto como cualquier otra cosa; y todo lo que es artificial es natural. El arte no tiene poderes independientes propios. El arte no es sino el empleo de los poderes de la Naturaleza para un fin. Los fenómenos producidos por la actividad humana, no menos que aquellos que por lo que a nosotros concierne son espontáneos, dependen de las propiedades de las fuerzas elementales, o de las sustancias elementales y sus compuestos. Los poderes unidos de toda la raza humana no podrían crear una nueva propiedad de la materia en

general, o de cualquiera de sus especies. Solo podemos aprovechar para nuestros propósitos las propiedades que encontramos. Un barco flota por las mismas leyes específicas de la gravedad y el equilibrio por las que lo hace un árbol desenraizado y arrojado al agua por el viento. Los cereales que los hombres cultivan para comer crecen y producen su grano de acuerdo con las mismas leyes de la vegetación por las que la rosa silvestre y las fresas salvajes dan lugar a sus flores y frutos. Una casa permanece de pie y con sus partes unidas por las propiedades naturales, el peso y la cohesión de los materiales de que está hecha; una máquina de vapor funciona por la fuerza expansiva natural del vapor, que ejerce una presión sobre una parte de un sistema de piezas ajustadas, y cuya presión, por las propiedades mecánicas de la palanca, se transfiere de la misma a otra parte, en donde levanta el peso o quita el obstáculo con el que se había puesto en conexión. En estas, y en todas las otras operaciones artificiales, el papel del hombre es, como se ha observado a menudo, muy limitado; consiste en mover cosas a determinados sitios. Movemos objetos, y al hacerlo ponemos en contacto cosas que estaban separadas, o separamos otras que estaban en contacto; y mediante este simple cambio de lugar, fuerzas naturales previamente inactivas se ponen en movimiento y producen el efecto deseado. Incluso la volición que diseña, la inteligencia que organiza y la fuerza muscular que ejecuta estos movimientos son ellas mismas poderes de la Naturaleza.

Parece, así, que debemos reconocer al menos dos significados principales de la palabra «Naturaleza». En un sentido, significa todos los poderes que existen en el mundo interior o en el exterior y todo lo que tiene lugar mediante esos poderes. En otro sentido, significa no todo lo que pasa, sino únicamente lo que tiene lugar sin la intervención del hombre, o sin su intervención voluntaria e intencional. Esta distinción está lejos de agotar las ambigüedades de la palabra, pero es la clave para la mayor parte de esas ambigüedades de las que dependen consecuencias importantes.

Siendo tales, entonces, los dos sentidos principales de la palabra «Naturaleza», ¿en cuál de ellos se toma, o se toma en alguno de ellos, cuando la palabra y sus derivados se utilizan para transmitir ideas de recomendación, aprobación, e incluso obligación moral?

Ha transmitido tales ideas en todas las épocas. *Naturam sequi* fue el principio fundamental de la moral en muchas de las escuelas de filosofía más admiradas. Entre los antiguos, especialmente en el período de decadencia del pensamiento y el intelecto antiguos, era la prueba a la que se sometían todas las doctrinas éticas. Los estoicos y los epicúreos, por irreconciliables que fueran en el resto de sus sistemas, estaban de acuerdo en considerarse obligados a probar que sus respectivas máximas

de conducta constituían los dictados de la Naturaleza. Bajo su influencia, los juristas romanos, cuando intentaron sistematizar la jurisprudencia, colocaron en el comienzo de su exposición un cierto *ius naturale*, «quod natura», como declara Justiniano en las *Instituciones*, «omnia animalia docuit»[2]; y como los escritores sistemáticos modernos han tomado de manera general a los juristas romanos como sus modelos, no solo en el derecho sino también en la filosofía moral, han abundado los tratados sobre la así denominada «ley de la Naturaleza»; y las referencias a esta Ley como una regla suprema y un criterio último han invadido la literatura. Los escritores sobre derecho internacional han hecho más que cualesquiera otros para poner en circulación esta clase de especulación ética; en tanto que no tenían una ley positiva sobre la que escribir y, sin embargo, al estar preocupados por revestir las opiniones más admitidas sobre la moralidad internacional con tanta autoridad legal como pudieran, intentaron encontrar una autoridad tal en el código imaginario de la Naturaleza. La teología cristiana durante el período de su ascendiente más grande opuso algún obstáculo, aunque no uno completo, a las formas de pensamiento que erigían a la Naturaleza en el criterio de la moral, en tanto que de acuerdo con el credo de la mayor parte de las confesiones cristianas (aunque seguramente no según Cristo), el hombre es malvado por naturaleza. Pero esta misma doctrina, por la reacción que provocó, ha hecho que los moralistas deístas sean casi unánimes en proclamar la divinidad de la Naturaleza y en establecer sus imaginarios dictados como una regla de acción dotada de autoridad. La referencia a este supuesto criterio es el ingrediente predominante en el tipo de pensamiento y sentimiento que inauguró Rousseau, y que se ha infiltrado de la manera más amplia en la mente moderna, sin exceptuar esa porción de la misma que se autodenomina cristiana. En cada época, las doctrinas cristianas se han acomodado en una medida muy grande a la filosofía predominante, y el cristianismo de nuestros días ha tomado prestada una parte considerable de su color y su sabor del deísmo sentimental. En el momento actual no puede decirse que la Naturaleza, o cualquier otro criterio, se aplique como solía hacerse, para deducir normas de acción con precisión jurídica, y con una tentativa de hacer su aplicación coextensiva con toda la acción humana. Las personas de esta generación usualmente no aplican principios con una tal exactitud cuidadosa, ni reconocen una

2. Véase *Las Instituciones de Justiniano*, versión esp. de F. Fernández-Tejero Jorge, Universidad de Madrid, Facultad de Derecho, Sección de Publicaciones e Intercambio, Madrid, 1961, p. 18; Libro I, Título 2: «El Derecho natural es el que la naturaleza enseñó a todos los animales».

tal lealtad obligatoria a ninguna norma, sino que viven en una especie de confusión de muchas normas; una condición que no favorece la formación de convicciones morales firmes, pero que es bastante conveniente para aquellas personas sobre las que las opiniones morales no pesan mucho, puesto que les da una gama mucho más amplia de argumentos con los que defender la doctrina del momento. Pero aunque quizá ahora no podría encontrarse a nadie que, como los escritores institucionales de épocas anteriores, adopte la así llamada «ley de la Naturaleza» como fundamento de la ética, e intente de una manera consistente razonar a partir de la misma, la palabra [«Naturaleza»][3] y las que le son afines deben contarse todavía entre aquellas que tienen un gran peso en la argumentación moral. Que cualquier forma de pensar, sentir o actuar esté «de acuerdo con la Naturaleza» se acepta usualmente como un fuerte argumento a favor de su bondad. Si puede afirmarse plausiblemente que «la Naturaleza ordena» algo, la mayor parte de la gente considerará probada la corrección de obedecer la orden; y, a la inversa, la imputación de ser contraria a la Naturaleza se piensa que cierra la puerta a cualquier pretensión por parte de la cosa así designada a que se la tolere o disculpe; y la palabra «antinatural» no ha dejado de ser uno de los epítetos más injuriosos del lenguaje. Quienes se sirven de estas expresiones pueden evitar hacerse ellos mismos responsables de cualquier teorema fundamental con respecto al criterio de la obligación moral, pero dan a entender un tal teorema, y un teorema que tiene que ser sustancialmente el mismo que aquel sobre el que los pensadores más lógicos de una época más laboriosa basaron sus tratados sistemáticos sobre la Ley Natural.

¿Es necesario reconocer en estas formas de hablar otro significado diferente de la palabra «Naturaleza»? ¿O pueden conectarse por algún vínculo racional de unión con cualquiera de los dos significados ya tratados? Puede parecer al principio que no tenemos otra opción sino la de admitir otra ambigüedad en el término. Todas las investigaciones versan sobre lo que es o sobre lo que debiera ser. La ciencia y la historia pertenecen a la primera clase; el arte, la moral y la política, a la segunda. Pero los dos sentidos de la palabra «Naturaleza» antes señalados coinciden en referirse solo a lo que es. En el primer sentido, «Naturaleza» es un nombre colectivo para todo lo que es. En el segundo es un nombre para todo lo que es por sí mismo, sin intervención humana voluntaria. Pero el empleo de la palabra «Naturaleza» como un término de la ética parece revelar un tercer significado, en el que «Naturaleza» no significa

3. «Naturaleza» es un añadido nuestro para hacer más claro el sentido de la frase.

lo que es, sino lo que debería ser; o la regla o criterio de lo que debería ser. Una breve consideración, sin embargo, mostrará que este no es un caso de ambigüedad; no hay aquí un tercer sentido de la palabra. Quienes proponen a la Naturaleza como una norma de acción no pretenden estar expresando una proposición meramente verbal; no quieren decir que la norma, cualquiera que sea, debería *denominarse* «Naturaleza»; piensan que están dando alguna información respecto a lo que es realmente la norma de la acción. Quienes afirman que deberíamos actuar conforme a la Naturaleza no quieren significar la mera proposición tautológica de que deberíamos hacer lo que deberíamos hacer. Piensan que la palabra «Naturaleza» proporciona algún criterio externo sobre lo que deberíamos hacer; y si establecen como una regla para lo que debería ser una palabra que en su significación propia denota lo que es, lo hacen porque tienen una noción, clara o confusamente, de que lo que es constituye la regla o norma de lo que debería ser.

El examen de esta noción es el objeto del presente ensayo. Se propone investigar la verdad de las doctrinas que hacen de la Naturaleza la norma de lo correcto y lo incorrecto, del bien y del mal, o que de cualquier manera o en cualquier grado atribuyen mérito o aprobación a seguir, imitar u obedecer a la Naturaleza. Para esta investigación, la discusión precedente respecto al significado de los términos constituía una introducción indispensable. El lenguaje es como si fuera la atmósfera de la investigación filosófica, que debe hacerse transparente antes de que pueda verse algo a su través en su verdadera figura y posición. En el caso presente es necesario guardarnos contra una ambigüedad adicional que, aunque muy evidente, ha llevado algunas veces a conclusiones erróneas incluso a mentes sagaces, y de la que es conveniente tomar clara nota antes de seguir adelante. Ninguna palabra está más usualmente asociada con la palabra «Naturaleza» que la palabra «Ley»; y esta última palabra tiene claramente dos significados; en uno de ellos denota alguna porción definida de lo que es; en el otro, de lo que debería ser. Hablamos de la ley de la gravitación, las tres leyes del movimiento, la ley de las proporciones definidas en la combinación química, las leyes vitales de los seres organizados. Todas estas son porciones de lo que hay. Hablamos también de la ley penal, la ley civil, la ley del honor, la ley de la veracidad, la ley de la justicia; todas las cuales son porciones de lo que debería haber, o de las suposiciones, sentimientos o mandatos de alguien respecto a lo que debería ser. La primera clase de leyes, como las leyes del movimiento y de la gravitación, no son ni más ni menos que las uniformidades observadas en la aparición de los fenómenos; en parte uniformidades de antecedencia y sucesión, en parte de concomitancia. Estas son las que en la ciencia, e

incluso en la forma usual de hablar, damos a entender mediante las Leyes de la Naturaleza. Las leyes en el otro sentido son las leyes del lugar, la ley de las naciones, o las leyes morales; entre las que, como ya hemos notado, los juristas y los publicistas meten de manera gratuita algo a lo que consideran adecuado llamar «la ley de la Naturaleza». De la tendencia de estos dos significados de la palabra a confundirse no puede haber ejemplo mejor que el primer capítulo de Montesquieu, cuando observa que el mundo material tiene sus leyes, los animales inferiores tienen sus leyes, y el hombre las suyas; y llama la atención sobre lo mucho más estrictamente que se observan los dos primeros conjuntos de leyes que el último; como si fuera una inconsistencia, y una paradoja, que las cosas sean siempre lo que son, mientras que los hombres no son siempre lo que deberían ser[4]. Una confusión de ideas similar impregna los escritos del señor George Combe[5], desde donde se ha extendido a una vasta región de la literatura popular, y ahora estamos continuamente leyendo mandatos de obedecer las leyes físicas del universo, como si fueran obligatorias en el mismo sentido y de la misma manera que la moral. La concepción que el uso ético de la palabra «Naturaleza» implica, de una relación cercana, si no identidad absoluta, entre lo que es y lo que debería ser, ciertamente deriva parte de su dominio sobre la mente de la costumbre de designar lo que es con la expresión «leyes de la Naturaleza», mientras que la misma palabra «ley» se usa también, e incluso de una manera más común y enfática, para expresar lo que debería ser.

Cuando se afirma o se da a entender que deberíamos adaptarnos a la Naturaleza, o a las leyes de la Naturaleza, ¿es la Naturaleza a la que nos referimos la Naturaleza en el primer sentido del término, significando todo lo que es —los poderes y propiedades de todas las cosas—? Pero en esta significación no hay necesidad de recomendar actuar de acuerdo con la Naturaleza, puesto que se trata de algo que es imposible dejar de hacer, y tanto igualmente si uno actúa bien como si actúa mal. No hay forma de

4. Véase *Del Espíritu de las Leyes*, prólogo de E. Tierno Galván, trad. de M. Blázquez y P. de Vega, Tecnos, Madrid, 1972, Primera Parte, Libro I, cap. I: «Las leyes en su más amplia significación son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas. En este sentido, todos los seres tienen sus leyes: las tiene la divinidad, el mundo material, las inteligencias superiores al hombre, los animales y el hombre mismo. [...] Pero no se puede decir que el mundo inteligente esté tan bien gobernado como el mundo físico, pues aunque aquel tiene igualmente leyes que por naturaleza son invariables, no las observa siempre, como el mundo físico observa las suyas» (pp. 51-52).

5. Además de otras obras, George Combe (1788-1858) escribió *The Constitution of Man Considered in Relation to External Objects* (1828), un verdadero *bestseller* en su momento.

actuar que no esté de acuerdo con la Naturaleza en este sentido del término, y todas las formas de actuar están de acuerdo con la Naturaleza en exactamente el mismo grado. Toda acción es el ejercicio de algún poder natural, y sus efectos de todas clases son tantos fenómenos de la Naturaleza, producidos por los poderes y propiedades de algunos de los objetos de la Naturaleza, en obediencia exacta a alguna ley o a algunas leyes de la Naturaleza. Cuando voluntariamente utilizo mis órganos para ingerir comida, el acto y sus consecuencias tienen lugar de acuerdo con leyes de la Naturaleza; si en vez de comida trago veneno, el caso es exactamente el mismo. Ordenar a las personas que actúen en conformidad con las leyes de la Naturaleza cuando no tienen otro poder, sino el que las leyes de la Naturaleza les dan —cuando es una imposibilidad física para ellas hacer la cosa más pequeña de otra forma que a través de una ley de la Naturaleza— es un absurdo. Lo que necesitan que se les diga es qué particular ley de la Naturaleza deberían utilizar en un caso particular. Cuando, por ejemplo, una persona está cruzando un río por un puente estrecho en el que no hay parapeto, haría bien en regular sus acciones por las leyes que gobiernan el equilibrio de los cuerpos que se mueven, en vez de actuar solamente conforme a la ley de la gravedad y caer al río.

Sin embargo, inútil como es exhortar a las personas a que hagan lo que no pueden dejar de hacer, y por absurdo que sea prescribir como una regla de conducta correcta lo que está de acuerdo exactamente igual con el mal; no obstante, digo, una regla racional de conducta *puede* construirse a partir de la relación que las personas deberían tener con las leyes de la Naturaleza en esta acepción más amplia del término. El hombre obedece necesariamente las leyes de la Naturaleza o, en otras palabras, las propiedades de las cosas, pero no se *guía* necesariamente por ellas. Aunque toda conducta está en conformidad con las leyes de la Naturaleza, toda conducta no está basada en su conocimiento y dirigida de una manera inteligente a la obtención de propósitos mediante las mismas. Aunque no podemos emanciparnos de las leyes de la Naturaleza como un todo, podemos escapar de una ley de la Naturaleza particular si somos capaces de retirarnos de las circunstancias en las que actúa. Aunque no podemos hacer nada excepto a través de las leyes de la Naturaleza, podemos usar una ley para contrarrestar otra. De acuerdo con la máxima de Bacon, podemos obedecer a la Naturaleza de una manera tal que la dirijamos. Toda alteración de las circunstancias altera más o menos las leyes de la Naturaleza bajo las que actuamos; y por cada elección que hacemos de fines o de medios nos colocamos en una medida mayor o menor bajo un conjunto de leyes de la Naturaleza en vez de bajo otro. Si, por lo tanto, el precepto inútil de seguir a la Naturaleza se cambiara

por un precepto de estudiar la Naturaleza, de conocer y prestar atención a las propiedades de las cosas con las que tenemos que tratar —en tanto que esas propiedades son capaces de favorecer o bloquear un propósito dado— habríamos llegado al primer principio de toda acción inteligente, o más bien a la definición misma de acción inteligente. Y una noción confusa de este principio verdadero está, no lo dudo, en las mentes de muchos de aquellos que proponen la doctrina sin sentido que superficialmente se le parece. Ellos perciben que la diferencia esencial entre la conducta sabia y la estúpida consiste en prestar atención o no a las leyes de la Naturaleza particulares de las que depende algún resultado importante. Y piensan que una persona que presta atención a una ley de la Naturaleza con vistas a regular su conducta de acuerdo con la misma puede decirse que la obedece, mientras que una persona que prácticamente no hace ningún caso de la misma, y actúa como si tal ley no existiera, puede decirse que la desobedece; pasando por alto la circunstancia de que lo que así se denomina desobediencia a una ley de la Naturaleza es obediencia a alguna otra, o quizá a la mismísima ley. Por ejemplo, una persona que entra en un polvorín sin saber del poder explosivo de la pólvora, u omitiendo de una manera descuidada pensar en el mismo, es probable que realice algún acto que causará que vuele por los aires reducida a pedazos en obediencia a la misma ley a la que no ha prestado atención.

Pero por mucha autoridad que la doctrina de *Naturam sequi* pueda obtener de su confusión con el precepto racional *Naturam observare*, los que la aceptan y la promueven indudablemente quieren decir con la misma mucho más que ese precepto. Adquirir conocimiento de las propiedades de las cosas, y hacer uso del conocimiento como guía, es una regla de prudencia para la adaptación de los medios a los fines, para hacer efectivos nuestros deseos y nuestras intenciones, cualesquiera que puedan ser. Pero la máxima de obediencia a la Naturaleza, o de conformidad con la Naturaleza, es defendida no como una simple máxima de prudencia, sino como una máxima ética; y por parte de los que hablan de un *ius naturae* incluso como una ley, adecuada para que la administren los tribunales y para imponerse mediante sanciones. La acción correcta debe ser algo más y algo diferente de la acción meramente inteligente; sin embargo, ningún precepto más allá de este último puede relacionarse con la palabra «Naturaleza» en la más amplia y más filosófica de sus acepciones. Debemos intentarlo, por lo tanto, en el otro sentido, ese en el que la Naturaleza se distingue del Arte y denota no todo el curso de los fenómenos que caen bajo nuestra observación, sino solo su curso espontáneo.

Consideremos, entonces, si podemos asignar algún significado a la supuesta máxima práctica de seguir a la Naturaleza en este segundo sentido

de la palabra, en el que la Naturaleza representa lo que tiene lugar sin intervención humana. Con respecto a la Naturaleza así entendida, ¿es el curso espontáneo de las cosas dejadas a sí mismas la regla a seguir al intentar adaptar las cosas a nuestro uso? Pero es evidente enseguida que la máxima, tomada en este sentido, no es meramente, como en el otro caso, superflua y sin sentido, sino palpablemente absurda y autocontradictoria. Porque aunque la acción humana no puede evitar conformarse a la Naturaleza en el primer sentido del término, el propósito y objetivo mismo de la acción es alterar y mejorar la Naturaleza en el otro sentido. Si el curso natural de las cosas fuera perfectamente conveniente y satisfactorio, actuar de cualquier modo sería un entrometimiento gratuito, que como no podría mejorar las cosas, las haría necesariamente peores. O si la acción pudiera justificarse de alguna manera, sería solo cuando obedeciera directamente los instintos, puesto que estos pueden quizá considerarse parte del orden espontáneo de la Naturaleza; pero realizar cualquier cosa con premeditación y propósito constituiría una violación de ese orden perfecto. Si lo artificial no es mejor que lo natural, ¿qué finalidad tienen todas las artes de la vida? Cavar, arar, construir, llevar ropas, son violaciones directas del mandato de seguir a la Naturaleza.

Así pues, todo el mundo dirá, incluso aquellos que más están bajo la influencia de los sentimientos que inspiran el mandato de seguir a la Naturaleza, que aplicarlo a casos como los que acabamos de mencionar, sería llevarlo demasiado lejos. Todo el mundo declara aprobar y admirar muchos grandes triunfos del Arte sobre la Naturaleza; la unión mediante puentes de orillas que la Naturaleza había creado separadas, la desecación de las marismas de la Naturaleza, la excavación de sus pozos, el sacar a la luz lo que ha enterrado dentro de la tierra a profundidades inmensas, el desviar sus rayos mediante pararrayos, sus inundaciones mediante diques, su océano mediante rompeolas. Pero elogiar estas y similares hazañas es reconocer que los caminos de la Naturaleza han de ser conquistados, no obedecidos; que a menudo sus poderes están respecto de los hombres en la posición de enemigos, de los que deben extraer, mediante la fuerza y la habilidad, lo poco que puedan para su propio uso, y merece que se les aplauda cuando ese poco es algo más que lo que podría esperarse de su debilidad física en comparación con esos poderes gigantescos. Todo elogio de la civilización, o del arte, o de la invención, es igualmente una crítica de la Naturaleza; una admisión de su imperfección, que es la tarea del hombre, y su mérito, estar siempre intentando corregir o mitigar.

La conciencia de que cualquier cosa que el hombre haga para mejorar su condición es igualmente una crítica del orden espontáneo de la Naturaleza y un desbaratarlo, ha causado en todas las épocas que los intentos

nuevos y sin precedentes de mejora estuvieran al principio generalmente bajo una sombra de sospecha religiosa; en tanto que, en cualquier caso, no eran nada lisonjeros, y muy probablemente resultaban ofensivos para los seres poderosos (o, cuando el politeísmo dio paso al monoteísmo, para un Ser todopoderoso) que se suponía que gobernaban los diversos fenómenos del universo, y de cuya voluntad se concebía que el curso de la Naturaleza era la expresión. Cualquier intento de moldear los fenómenos naturales para la conveniencia de la humanidad podía aparecer fácilmente como una interferencia con el gobierno de esos seres superiores; y aunque la vida no hubiera podido mantenerse, y mucho menos convertirse en agradable, sin interferencias continuas de esta clase, cada interferencia nueva se realizaba sin duda con miedo y temblando, hasta que la experiencia mostró que podía osarse emprender sin atraer la venganza de los dioses. La sagacidad de los sacerdotes les mostró una forma de reconciliar la impunidad de infracciones concretas con el mantenimiento del pavor general a invadir la administración divina. Esto se realizó representando cada una de las principales invenciones humanas como el regalo y favor de algún Dios. Las religiones antiguas también proporcionaron múltiples recursos para consultar a los dioses y obtener su permiso expreso para lo que de otra forma hubiera aparecido como un quebrantamiento de su prerrogativa. Cuando cesaron los oráculos, cualquier religión que reconociera una Revelación proporcionaba recursos para el mismo fin. La religión católica tenía el recurso a una Iglesia infalible, autorizada para declarar qué ejercicios de la espontaneidad humana estaban permitidos y cuáles no; y, a falta de esto, el caso estaba siempre abierto para argumentar a partir de la Biblia si una práctica concreta estaba autorizada expresamente o por implicación. Permaneció la noción de que esta libertad para controlar la Naturaleza se le había concedido al hombre solo por una indulgencia especial, y en tanto que lo requerían sus necesidades; y hubo siempre una tendencia, aunque fue disminuyendo, a considerar cualquier intento de actuar sobre la Naturaleza más allá de un cierto grado y de ciertas esferas admitidas como un esfuerzo impío por usurpar el poder divino y atreverse a más de lo que le estaba permitido al hombre. Las líneas de Horacio en las que se reprueban las conocidas artes de la construcción de barcos y la navegación como *vetitum nefas* indican que incluso en esa época escéptica persistía una vena no agotada de la opinión antigua[6]. La intensidad de la opinión correspondiente en la Edad Media no constituye un

6. Horacio, *Obras completas*, introd., trad. y notas de A. Cuatrecasas, Planeta, Barcelona, 1986. *Odas*, Libro I, III: «Temerario para arrostrarlo todo, el género humano se pierde a causa de sacrílegas desobediencias» (p. 8).

paralelo preciso, y ello sobre la base de la superstición de tratar con malos espíritus con la que se complicó; pero la imputación de intentar saber los secretos del Todopoderoso permaneció durante mucho tiempo como un arma potente para atacar a investigadores de la Naturaleza que resultaban impopulares; y el cargo de intentar presuntuosamente derrotar los designios de la Providencia mantiene todavía bastante de su fuerza original como para que se arroje como contrapeso junto con otras objeciones cuando existe un deseo de criticar cualquier ejercicio nuevo de la invención y la previsión humanas. Nadie, ciertamente, afirma que la intención del Creador sea que no se altere el orden espontáneo de la Creación, o incluso que no se altere de cualquier forma nueva. Pero todavía existe una noción vaga de que, aunque es muy adecuado controlar este o el otro fenómeno natural, la disposición general de la Naturaleza es un modelo a imitar por nosotros; que con más o menos libertad en los detalles deberíamos guiarnos en conjunto por el espíritu y la concepción general de los caminos propios de la Naturaleza; que son la obra de Dios y como tales, perfectos; que los hombres no pueden competir con su excelencia inaccesible, y que la mejor forma de mostrar su habilidad y piedad es intentar, por imperfecta que sea la forma, parecerse a la misma; y que, si no el todo, sin embargo, algunas partes especiales del orden espontáneo de la naturaleza, seleccionadas de acuerdo con las predilecciones del hablante, son en un sentido peculiar manifestaciones de la voluntad del Creador; una clase de postes indicadores que señalan la dirección que las cosas en general y, por lo tanto, nuestras acciones voluntarias, se pretende que tomen. Opiniones de esta clase, aunque se ven reprimidas en las ocasiones ordinarias por la corriente contraria de la vida, están listas para hacerse oír siempre que la costumbre guarda silencio y los impulsos originales de la mente no tienen nada que oponer a las mismas excepto la razón; y los retóricos apelan continuamente a esas opiniones, con el efecto, si no de convencer a los oponentes, al menos de conseguir que quienes ya mantienen la opinión que el retórico desea recomendar estén más satisfechos de la misma. Porque en el momento actual probablemente apenas sucede que alguien sea persuadido de aprobar un curso de acción porque le parezca que guarda una analogía con el gobierno divino del mundo, aunque el argumento le afecte con gran fuerza, y lo sienta como un apoyo grande a favor de algo que ya está inclinado a aprobar.

Si esta noción de imitar los caminos de la Providencia según se manifiestan en la Naturaleza raramente se expresa clara y abiertamente como una máxima de aplicación general, también raramente se la contradice de manera directa. Quienes la encuentran en su camino prefieren cambiar de curso ante el obstáculo más que atacarlo, a menudo no estando ellos

mismos liberados de la opinión, y en cualquier caso, sintiendo miedo de incurrir en la acusación de impiedad al decir cualquier cosa que pudiera sostenerse que denigra las obras del poder del Creador. Por lo tanto, en su mayor parte intentan mostrar más bien que tienen tanto derecho al argumento religioso como sus oponentes, y que si el curso que recomiendan parece estar en pugna con alguna parte de los caminos de la Providencia, existe alguna otra parte con la que está más de acuerdo de lo que afirma el otro bando. En este modo de tratar con las grandes falacias *a priori*, el progreso de la mejora quita errores particulares al mismo tiempo que todavía se dejan en pie las causas de los errores, y muy poco debilitadas por cada conflicto; sin embargo, mediante una larga serie de tales victorias parciales se acumulan precedentes, a los que puede apelarse en contra de esos poderosos prejuicios, y que proporcionan una esperanza creciente de que el equivocado sentimiento, después de haber aprendido a retroceder tan a menudo, pueda algún día verse obligado a una rendición incondicional. Porque, por muy ofensiva que la proposición pueda parecer a muchas personas religiosas, estas deberían estar deseando mirar a la cara al hecho innegable de que el orden de la Naturaleza, en tanto que el hombre no lo modifica, es tal que ningún ser cuyos atributos sean la justicia y la benevolencia lo habría hecho con la intención de que sus criaturas racionales lo siguieran como ejemplo. Si hecho completamente por un Ser tal, y no en parte por seres de cualidades muy diferentes, solo podría ser una obra diseñada de manera imperfecta, sobre la que el hombre, en su esfera limitada, ha de ejercer la justicia y la benevolencia para enmendarla. Las personas mejores siempre han sostenido que la esencia de la religión es el deber supremo del hombre sobre la tierra de enmendarse a sí mismo; pero todos, excepto los quietistas de mentalidad monacal, han añadido a esto en lo más íntimo de su mente (aunque pocas veces hayan deseado enunciar la obligación con la misma claridad) el deber religioso adicional de enmendar el mundo; y no solamente la parte humana del mismo, sino también la material, el orden de la naturaleza física.

Al considerar este tema es necesario que nos despojemos de ciertas ideas preconcebidas que pueden con justicia llamarse prejuicios naturales, pues se basan en sentimientos que, siendo en sí mismos naturales e inevitables, se introducen en temas con los que no deberían tener nada que ver. Uno de estos sentimientos es el asombro, que se eleva a temor reverencial, y que es inspirado (incluso independientemente de todo sentimiento religioso) por cualquiera de los grandes fenómenos naturales. Un huracán, un precipicio de montaña, el desierto, el océano —agitado o en calma—, el sistema solar y las grandes fuerzas cósmicas que lo mantienen unido, el firmamento sin límites, y para una mente educada, cual-

quier estrella, provocan sentimientos que hacen que todos los poderes y empresas humanas parezcan tan insignificantes, que para una mente así ocupada parece una presunción inaguantable en una criatura tan insignificante como el hombre considerar críticamente cosas que están tan por encima, o atreverse a establecer una comparación entre él mismo y la grandeza del universo. Pero una breve interrogación de nuestra propia conciencia bastará para convencernos de que lo que hace estos fenómenos tan impresionantes es simplemente su inmensidad. La enorme extensión en el espacio y en el tiempo, o el poder enorme que demuestran, constituye su carácter sublime; un sentimiento en todos los casos más relacionado con el terror que con cualquier emoción moral. Y aunque la escala inmensa de estos fenómenos pueda muy bien suscitar asombro, y desafía toda idea de rivalidad, el sentimiento que inspira es de una clase totalmente diferente de la admiración de la excelencia. Aquellos en quienes el temor reverencial produce admiración pueden estar desarrollados estéticamente, pero están moralmente sin cultivar. Es una de las cualidades de la parte imaginativa de nuestra naturaleza mental el que las concepciones de grandeza y poder, comprendidas con intensidad, produzcan un sentimiento que, aunque en sus grados más altos bordea de cerca el dolor, preferimos a la mayoría de los sentimientos que consideramos placeres. Pero somos bastante capaces igualmente de experimentar este sentimiento en relación a un poder maléfico; y nunca lo experimentamos tan fuertemente en relación a la mayoría de los poderes del universo como cuando tenemos muy presente en nuestra conciencia un sentido intenso de su capacidad de infligir el mal. Porque esos poderes naturales tienen lo que no podemos imitar, un poder enorme, y nos impresionan mediante este mismo atributo, sería un gran error inferir que sus otros atributos son tales que deberíamos emularlos, o que estaríamos justificados en usar nuestros pequeños poderes siguiendo el ejemplo que la Naturaleza nos da con sus inmensas fuerzas.

Porque ¿cómo están los hechos? El hecho es que junto a la grandeza de estas fuerzas cósmicas, la cualidad que con más fuerza golpea a todos los que no apartan sus ojos de las mismas es su perfecta y absoluta falta de consideración. Van de manera directa a su objetivo, sin considerar qué o a quién destruyen en su camino. Los optimistas, en sus intentos de probar que «todo lo que es, es correcto»[7], se ven obligados a mantener, no que la Naturaleza alguna vez se desvíe un paso de su camino para evitar pisotearnos hasta destruirnos, sino que sería muy irrazonable por nuestra

7. Alexander Pope, *Essay on Man*, *Epistle* I, 1, 294; en *Works*, nueva ed. de J. Warton *et al*., Priestley, Londres, 1822-1825, vol. III, p. 47.

parte esperar que debiera hacerlo. Las palabras de Pope, «¿Debe cesar la gravedad cuando pasas?»[8] pueden ser una reprimenda justa a cualquiera que fuera tan tonto como para esperar de la Naturaleza la moralidad humana común. Pero si la pregunta se hiciera entre dos hombres, en vez de entre un hombre y un fenómeno natural, se pensaría que este apóstrofe triunfante era una rara pieza de insolencia. Un hombre que persistiera en lanzar piedras o en disparar un cañón cuando otro hombre «pasa por allí», y habiéndole matado utilizara como exculpación una disculpa similar sería merecidamente encontrado culpable de asesinato.

La estricta verdad es que casi todas las cosas que los hombres se hacen los unos a los otros y por las que se los cuelga o pone en prisión son cosas que la Naturaleza realiza todos los días. Matar, el acto más criminal reconocido por las leyes humanas, es algo que la Naturaleza hace una vez a todos los seres vivos; y en una gran proporción de los casos, después de prolongadas torturas, tales como las que solo los grandes monstruos que conocemos por los libros infligieron alguna vez a propósito a sus semejantes vivientes. Si por un distingo arbitrario, rechazamos considerar asesinato cualquier cosa excepto lo que acorta una duración determinada que se supone se ha concedido a la vida humana, la Naturaleza también hace esto a todos los seres vivos, excepto a un pequeño porcentaje, y lo hace de todas las maneras, violentas o insidiosas, en que los peores seres humanos toman las vidas los unos de los otros. La Naturaleza empala a los hombres, los descoyunta como si estuvieran en el potro; los arroja para ser devorados por bestias salvajes, los quema hasta la muerte, los aniquila a pedradas como hicieron con el primer mártir cristiano, los mata de hambre, los hiela de frío, los envenena con el veneno lento o rápido de sus exhalaciones, y tiene en reserva cientos de otras muertes horribles, tales que la crueldad inventiva de un Nabis[9] o un Domiciano[10] nunca superaron. Todo esto la Naturaleza lo hace con la más arrogante indiferencia tanto hacia la misericordia como hacia la justicia, lanzando sus dardos indiferentemente sobre los mejores y más nobles, y sobre los más mezquinos y peores; sobre quienes están ocupados en las empresas más altas y valiosas, y a menudo como la consecuencia directa de los actos más nobles; lo que casi podría imaginarse como un castigo para con ellos. Siega la vida de aquellos de cuya existencia depende el bien-

8. Véase *Essay on Man*, *Epistle* IV, 1, 128; en *ibid.*, vol. III, p. 134.

9. Último rey de una Esparta independiente (207-192 a.C.). Polibio nos ofreció de él la imagen de un monstruo.

10. Tito Flavio Domiciano, emperador romano (81-96 d.C.) famoso por su temperamento cruel y las persecuciones que desencadenó.

estar de todo un pueblo, quizá el porvenir de la raza humana para las generaciones venideras, con tan poco remordimiento como lo hace con la de aquellos cuya muerte es un alivio para ellos mismos, o una bendición para los que están bajo su influencia perniciosa. Tales son los tratos de la Naturaleza con la vida. Incluso cuando no pretende matar, inflige las mismas torturas de manera aparentemente gratuita. En la torpe provisión que ha realizado para la continua renovación de la vida animal, algo convertido en necesario por la pronta terminación que pone a la misma en cada instancia individual, ningún ser humano viene jamás al mundo sin que otro ser humano se vea literalmente sometido a la tortura del potro durante horas o días, no sin frecuencia produciéndose como resultado la muerte. Cercano a quitarnos la vida (idéntico a esto según una alta autoridad) es quitarnos los medios con los que vivimos; y la Naturaleza hace esto también en la escala más grande y con la indiferencia más cruel. Un único huracán destruye las esperanzas de una estación; una plaga de langostas, o una inundación, arrasa un distrito; un cambio químico insignificante en una raíz comestible mata de hambre a un millón de personas. Las olas del mar, como los bandidos, toman y se apropian de la riqueza de los ricos y de lo poco que tienen los pobres con los mismos acompañamientos de despojamiento, heridas y matanzas que realizan sus contrapartes humanos. Brevemente, todo lo que los peores hombres cometen contra la vida o contra la propiedad lo realizan los agentes naturales en una escala más grande. La Naturaleza tiene *Noyades* más mortales que las de Carrier[11]; sus explosiones de grisú son tan destructoras como la artillería humana; sus plagas y sus epidemias de cólera sobrepasan con mucho las copas de veneno de los Borgia. Incluso el amor por el «orden», que se piensa que es un seguimiento de los caminos de la Naturaleza, es, de hecho, contradecirlos. Todo lo que la gente está acostumbrada a lamentar como «desorden» y sus consecuencias, es precisamente un equivalente de los caminos de la Naturaleza. La anarquía y el reino del terror se ven sobrepasados en injusticia, ruina y muerte por un huracán y una peste.

Pero se afirma que todas estas cosas sirven a fines sabios y buenos. Sobre esto debo observar primero que el que lo sean o no es completamente irrelevante. Suponiendo que fuera verdad que, de manera contraria a las apariencias, cuando la Naturaleza realiza estos horrores promueve fines buenos, sin embargo, como nadie cree que se promoverían buenos fines si siguiéramos este ejemplo, el curso de la Naturaleza no puede ser

11. Jean-Baptiste Carrier (1756-1794), político radical de la Revolución francesa quien entre noviembre de 1793 y enero de 1794 hizo ahogar (*Noyades*, «ahogamientos colectivos») en el río Loira a más de dos mil prisioneros contrarrevolucionarios.

para nosotros un modelo adecuado a imitar. O es correcto que deberíamos matar porque la Naturaleza mata; torturar porque la Naturaleza tortura, arruinar y destruir porque la Naturaleza hace lo mismo; o no deberíamos considerar en absoluto lo que hace la Naturaleza, sino lo que es bueno hacer. Si hay una cosa tal como una *reductio ad absurdum*, esta sin duda equivale a una. Si es una razón suficiente para hacer una cosa el que la Naturaleza la hace, ¿por qué no otra cosa? Si no todas las cosas, ¿por qué alguna?[12]. Al estar el gobierno físico del mundo lleno de la clase de cosas que cuando las hacen los hombres son consideradas las mayores atrocidades, no puede ser moral o religioso en nosotros guiar nuestras acciones por analogía con el curso de la Naturaleza. Esta proposición sigue siendo verdadera, cualquiera que sea la cualidad oculta de producir el bien que pueda residir en esos hechos de la Naturaleza que para nuestras percepciones son de lo más nocivo, y que nadie considera que sea otra cosa que un crimen el producirlos de manera artificial.

Pero, en realidad, nadie cree de una manera consistente en una tal cualidad oculta. Las frases que atribuyen perfección al curso de la Naturaleza solo pueden considerarse como exageraciones de un sentimiento devocional o poético, y no están concebidas para resistir la prueba de un examen serio. Nadie, religioso o irreligioso, cree que las acciones dañinas de la Naturaleza, consideradas como un todo, promuevan buenos propósitos de una forma distinta que incitando a las criaturas humanas racionales a elevarse y luchar en su contra. Si creyésemos que esas acciones estaban decididas por una Providencia benevolente como medio para realizar buenos propósitos que no podrían obtenerse si no existiesen, entonces todo lo que hace la humanidad tendente a controlar esas acciones naturales o a restringir su operación perjudicial, desde drenar una marisma pestilente hasta curar una dolor de muelas, o abrir un paraguas, debería considerarse impío; algo que sin duda nadie hace, no obstante una tendencia oculta de opinión que va en esa dirección y que de manera ocasional puede percibirse. Por el contrario, las mejoras de las que más se enorgullece la parte civilizada de la humanidad consisten en desviar esas calamidades naturales, que si creyésemos realmente

12. Nos hemos mantenido absolutamente fieles en la traducción a la literalidad del original inglés. Este dice «If it is a sufficient reason for doing one thing, that nature does it, why not another thing? If not all things, why anything?». Lo que Mill quiere indicar es que, puesto que la Naturaleza hace todo tipo de cosas, siempre hay un modelo natural para todo lo que hagamos, sea lo que sea. Pero, sin embargo, a muchas de nuestras acciones las conceptuamos como malas. El problema, por tanto, es el del criterio que utilizamos al hacer esa distinción entre cosas buenas y cosas malas, puesto que si lo bueno fuera lo natural, todo sería bueno.

lo que la mayoría de la gente declara creer, deberíamos apreciar como medicinas que nos proporciona la sabiduría infinita para nuestra situación terrenal. En tanto, además, que cada generación sobrepasa en mucho a sus predecesoras en la cantidad de mal natural que tiene éxito en evitar, nuestra condición, si la teoría fuera verdadera, debería en nuestro tiempo haberse convertido en una manifestación terrible de alguna calamidad tremenda, contra la que los males físicos que hemos aprendido a dominar habían operado previamente como protección. Sin embargo, cualquiera que actuase como si creyera que esto es así, pienso que es más probable que se viera confinado como un lunático que reverenciado como un santo.

Es, sin duda, un hecho muy común que el bien resulte del mal, y cuando ocurre, sería una situación demasiado agradable el que no encontrásemos gente ávida de hablar extensamente de ello. Pero, en primer lugar, esto es tan frecuentemente verdadero de los crímenes humanos como de las calamidades naturales. El incendio de Londres, que se cree que tuvo un efecto tan benéfico sobre la salubridad de la ciudad, hubiera producido ese efecto exactamente igual si hubiera sido realmente el resultado del *furor papisticus* durante tanto tiempo recordado en el monumento[13]. Las muertes de aquellos a quienes los tiranos o sus perseguidores han convertido en mártires por una causa noble han hecho un servicio a la humanidad que no se hubiera obtenido si hubieran fallecido en un accidente o de alguna enfermedad. Sin embargo, cualesquiera beneficios inesperados y fortuitos puedan resultar de los crímenes, estos son, sin embargo, crí-

13. No conozco una descripción mejor del gran incendio de Londres de 1666 que la ofrecida por David Hume en su *Historia de Inglaterra*: «... ocurrió una calamidad en Londres que arrojó a la gente a un estado de gran consternación. El fuego, al estallar en la casa de un panadero cerca del puente, se extendió por todas partes con tal rapidez que ningún esfuerzo pudo extinguirlo, hasta que redujo a cenizas una parte considerable de la ciudad. [...] Las causas de esta calamidad eran evidentes. Las calles estrechas de Londres, las casas construidas completamente de madera, la estación seca, y el violento viento del este que soplaba; había tantas circunstancias concurrentes que era fácil encontrar la razón de la destrucción que siguió. Pero la gente no estaba satisfecha con esta explicación obvia. Impulsados por una cólera ciega, algunos culparon a los republicanos, otros a los católicos: aunque no es fácil de entender cómo el quemar Londres podía servir a los propósitos de alguno de estos dos partidos. Como los papistas eran el objeto principal del aborrecimiento público, la gente recibió más favorablemente el rumor que les echaba la culpa. Sin embargo, después de que un comité del Parlamento realizara la investigación más estricta, no apareció ninguna prueba, o incluso presunción, que autorizara tal calumnia; ahora bien, con vistas a dotar de crédito al prejuicio popular, la inscripción, hecha grabar por las autoridades en el monumento, atribuyó esta calamidad a esa odiada secta» (*The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*, Liberty Fund, Indianápolis, 1983, 6 vols.; vol VI, cap. LXIV, pp. 205-206).

menes. En segundo lugar, si el bien resulta frecuentemente del mal, el hecho contrario —el mal resultando del bien— es igualmente común. Todo suceso público o privado que, lamentado cuando ocurrió, fue declarado providencial en algún período posterior con base en alguna consecuencia buena no prevista, podría encontrar su contrapartida en algún otro suceso, considerado afortunado en su momento, pero que resultó ser calamitoso o funesto para aquellos a quienes parecía beneficiar. Tales conflictos entre el principio y el fin, o entre el suceso y la expectativa, no son solo igual de frecuentes, sino que se exponen tan a menudo en los casos dolorosos como en los agradables; pero no existe la misma inclinación a generalizar a partir de los mismos; o, en todo caso, los sucesos dolorosos no son considerados por los hombres modernos (aunque sí lo fueron por los antiguos) como una indicación similar de los propósitos divinos; los hombres se contentan con moralizar sobre la naturaleza imperfecta de nuestra capacidad de previsión, la incertidumbre de los sucesos y la vanidad de las expectativas humanas. El hecho simple es que los intereses humanos son tan complicados, y los efectos de un incidente cualquiera tan numerosos que, si este afecta en algo a la humanidad, su influencia sobre la misma es, en la gran mayoría de los casos, tanto buena como mala. Si la mayor parte de las desgracias personales tienen su lado bueno, casi nunca le pasó a nadie un suceso afortunado que no diera a la misma persona o a alguna otra algo de lo que lamentarse; y, desgraciadamente, hay tantas desventuras tan aplastantes que su lado favorable, si es que existe, se ve completamente eclipsado y convertido en insignificante; mientras que la afirmación equivalente rara vez puede hacerse respecto de los beneficios. También, los efectos de cada causa dependen tanto de las circunstancias que accidentalmente la acompañan, que es seguro que ocurrirán muchos casos en los que incluso el resultado total es marcadamente opuesto a la tendencia predominante; y así no solo el mal tiene su lado bueno y el bien su lado malo, sino que el bien produce a menudo un peso excesivo del mal, y el mal, un peso excesivo del bien. Sin embargo, esta no es de ninguna manera la tendencia general de cualquiera de los dos fenómenos. Por el contrario, tanto el bien como el mal tienden de manera natural a fructificar cada uno en su propia clase, el bien produciendo bien, y el mal, mal. Es una de las reglas generales de la Naturaleza, y parte de su injusticia habitual, que «a aquel que tiene le será dado, pero al que no tiene le será quitado incluso eso que tiene»[14]. La tendencia normal y predominante del bien es a producir más bien. La salud, la fuerza, la riqueza, el conocimiento, la virtud, no son

14. Véase Mateo 25, 29. Se trata de la parábola de los talentos.

solo bienes en sí mismos, sino que facilitan y promueven la adquisición del bien, tanto de la misma clase como de otras. La persona que puede aprender fácilmente es la que ya sabe mucho; es la persona fuerte, y no la enfermiza, quien puede hacer todo lo que más conduce a la salud; quienes encuentran fácil ganar dinero no son los pobres, sino los ricos; mientras que la salud, la fuerza, el conocimiento, los talentos, son todos medios de adquirir riquezas, y las riquezas son a menudo un medio indispensable de adquirir aquellas. De nuevo, *e converso*, sea lo que sea lo que pueda decirse del mal convirtiéndose en bien, la tendencia general del mal es a producir más mal. La enfermedad corporal hace el cuerpo más propenso a la enfermedad; produce incapacidad para ejercitar nuestras capacidades, algunas veces debilidad mental, y a menudo la pérdida de los medios de subsistencia. Todo dolor intenso, corporal o mental, tiende a incrementar después y para siempre la capacidad de experimentar dolor. La pobreza es el padre de mil males morales y mentales. Lo que todavía es peor, verse insultado u oprimido, cuando se trata de algo habitual, rebaja todo el tono del carácter. Una mala acción conduce a otras, tanto en el mismo agente como en los espectadores y en los que la sufren. Todas las malas cualidades se ven fortalecidas por el hábito, y todos los vicios y locuras tienden a propagarse. Los defectos intelectuales producen defectos morales, y los morales, intelectuales; y todo defecto moral o intelectual produce otros, y así sin fin.

Esa clase de autores tan celebrada, los escritores sobre teología natural, han —me atrevo a pensar— errado su camino completamente, y perdido la única línea de argumentación que podría haber hecho sus especulaciones aceptables para cualquiera que pueda darse cuenta de cuándo dos proposiciones se contradicen. Han agotado los recursos de la sofistería para hacer que parezca que todo el sufrimiento en el mundo existe para prevenir un sufrimiento más grande, que la desdicha existe por temor a que haya desdicha. Una tesis que si alguna vez es bien sostenida, solo podría valer para explicar y justificar las obras de seres limitados, obligados a trabajar bajo condiciones independientes de su propia voluntad; pero que no puede aplicarse a un Creador que se asume es omnipotente, quien, si se doblega a una supuesta necesidad, él mismo hace la necesidad a la que se doblega. Si el Hacedor del mundo *puede* todo lo que quiere, quiere la desdicha, y no hay escape a esta conclusión. Los más consistentes de entre quienes se han considerado a sí mismos competentes para «vindicar los modos de Dios para con el hombre»[15] han

15. Es una cita de Alexander Pope, *Essays on Man*, *Epistle* I, 1.16; en *Works*, vol. III, p. 11.

intentado evitar la alternativa endureciendo sus corazones y negando que la desdicha sea un mal. La bondad de Dios, dicen, no consiste en desear la felicidad de sus criaturas, sino su virtud; y el universo, si bien no es un universo feliz, es justo. Pero dejando aparte las objeciones a este sistema de ética, esa idea en absoluto nos libera de la dificultad. Si el Creador de la humanidad deseó que todos fueran virtuosos, su designio se ve tan completamente frustrado como si hubiera deseado que todos fueran felices; y el orden de la Naturaleza está construido incluso con menos consideración hacia los requisitos de la justicia que hacia los de la benevolencia. Si la ley de toda la Creación fuera la justicia y el Creador fuera omnipotente, entonces, cualquiera que fuera la cantidad de sufrimiento y felicidad que pudiera dispensarse al mundo, la porción de las mismas para cada persona estaría en proporción exacta a sus buenas o malas acciones. Ninguna persona tendría una porción peor que la de otra sin merecimientos peores. La casualidad o el favoritismo no tendrían lugar en un mundo tal, sino que toda vida humana sería la representación completa de una obra teatral construida como un cuento moral perfecto. Nadie es capaz de cegarse ante el hecho de que el mundo en que vivimos es completamente diferente de esto; y tanto que la necesidad de reajustar la balanza se ha considerado como uno de los argumentos más fuertes a favor de otra vida tras la muerte, lo que equivale a la admisión de que el orden de las cosas en esta vida es a menudo un ejemplo de injusticia, no de justicia. Si se dijera que Dios no toma en consideración lo suficiente el placer y el dolor como para hacer de ellos la recompensa o el castigo de los buenos o de los malvados, sino que la virtud es en sí misma el mayor bien y el vicio, el mayor mal, entonces estos al menos deberían dispensarse a todos de acuerdo con lo que han hecho para merecerlos. En vez de esto, toda clase de depravación moral es impuesta sobre multitudes por la fatalidad de su nacimiento; a través de los defectos de sus padres, de la sociedad, o de circunstancias incontrolables, no, desde luego, a través de un defecto suyo. Ni siquiera sobre la base de la teoría del bien más forzada y retorcida que alguna vez elaboró el fanatismo filosófico o religioso puede hacerse que el gobierno de la Naturaleza se parezca a la obra de un Ser a la vez bueno y omnipotente.

La única teoría de la Creación moralmente admisible es que el principio del Bien *no puede* a la vez y enteramente dominar los poderes del mal, físicos o morales; no pudo colocar a los hombres en un mundo libre de la necesidad de una lucha incesante contra los poderes maléficos, o hacer que vencieran siempre en esa lucha; pero pudo hacerlos, y efectivamente los hizo, capaces de continuar la lucha con vigor y con un éxito progresivamente creciente. De todas las explicaciones religiosas del

orden de la Naturaleza, solo esta no es ni contradictoria en sí misma ni con los hechos de los que intenta dar cuenta. De acuerdo con ella, el deber del hombre consistiría, no en preocuparse simplemente de sus propios intereses obedeciendo a un poder irresistible, sino en convertirse en un auxiliar útil de un Ser de bondad perfecta; una fe que parece mucho mejor adaptada para animarlo a actuar que una confianza vaga e inconsistente en un Autor del bien que se supone que es también el Autor del mal. Y me atrevo a afirmar que tal ha sido realmente, aunque a menudo de manera inconsciente, la fe de todos los que han obtenido fuerza y apoyo de algún valor de la confianza en una Providencia vigilante. No hay tema en el que la creencia práctica de los hombres esté más incorrectamente indicada por las palabras que utilizan para expresarla que el de la religión. Muchos han derivado una confianza mezquina de imaginar que son los favoritos de una Deidad omnipotente, pero caprichosa y despótica. Pero quienes se han visto fortalecidos en bondad al confiar en el apoyo simpatizante de un Gobernador del mundo bueno y poderoso no han creído nunca realmente —estoy convencido— que ese Gobernador fuera, en el sentido estricto del término, omnipotente. Siempre han salvado su bondad a costa de su poder. Han creído quizá que podía, si lo deseaba, quitar todas las espinas de su camino personal, pero no sin causar un daño más grande a algún otro o sin frustrar algún propósito de una importancia más grande para el bienestar general. Han creído que podía hacer cualquier cosa, pero no cualquier combinación de cosas; que su gobierno, como el gobierno humano, era un sistema de ajustes y compromisos; que el mundo es inevitablemente imperfecto, de manera contraria a su intención*. Y puesto que el ejercicio de todo su poder para hacerlo tan poco imperfecto como sea posible no lo deja mejor que lo que es, no pueden sino considerar su poder, aunque muchísimo más allá de la estimación humana, no meramente finito en sí mismo, sino extremadamente limitado. Se ven obligados a suponer, por ejemplo, que lo más

* Esta convicción irresistible aparece en los escritos de los filósofos religiosos en proporción exacta a la claridad general de su entendimiento. En ningún lugar brilla tan claramente como en la famosa *Théodicée* de Leibnitz, que de una manera tan extraña se toma equivocadamente por un sistema de optimismo, y, como tal, Voltaire la satirizó sobre principios que ni siquiera tocan el argumento del autor. Leibnitz no mantiene que este mundo es el mejor de todos los imaginables, sino solo el mejor de todos los mundos posibles; lo que, argumenta, no puede sino ser así, en tanto que Dios, quien es la bondad absoluta, ha escogido este y no otro. En cada página de la obra asume tácitamente una posibilidad y una imposibilidad abstractas, independientes del poder divino; y aunque sus sentimientos piadosos hacen que continúe designando ese poder con la palabra «omnipotencia», explica este término, de tal modo que hace que signifique un poder que se extiende a todo lo que está dentro de los límites de esa posibilidad abstracta.

que pudo hacer en relación a sus criaturas humanas fue que una inmensa mayoría de las que han existido hasta ahora nacieran (sin ninguna culpa por parte de ellas) patagonios o esquimales, o algo casi tan brutal o degradado, pero dándoles capacidades que —al cultivarse durante muchos siglos mediante el trabajo y el sufrimiento, y después de que muchos de los mejores especímenes de la raza hayan sacrificado su vida para este propósito— han permitido al fin a algunas porciones escogidas de la especie llegar a ser algo mejor, capaces de convertirse en algunos siglos más en algo realmente bueno, de lo cual, hasta ahora, solo se encuentran casos individuales. Puede que sea posible creer con Platón que la bondad perfecta, limitada y entorpecida en todas direcciones por el carácter intratable de la materia, ha realizado esto porque no podía hacerlo mejor[16]. Pero que el mismo Ser perfectamente sabio y bueno tuvo poder absoluto sobre el material, e hizo, por elección voluntaria, lo que existe; admitir esto podría haberse supuesto que era algo imposible para cualquiera que tuviera las nociones más simples del bien y el mal morales. Ni puede una persona tal, cualesquiera que sean las frases religiosas que pueda utilizar, dejar de creer que si La Naturaleza y el Hombre son ambos la obra de un Ser de bondad perfecta, ese Ser concibió a la Naturaleza como un plan para ser corregido por el Hombre, no imitado.

Pero aunque son incapaces de creer que la Naturaleza, como un todo, es una realización de los designios de una benevolencia y una sabiduría perfectas, los hombres no renuncian de buena gana a la idea de que alguna parte de la Naturaleza, al menos, debió realizarse con la intención de ser un modelo o tipo; que en alguna porción u otra de las obras del Creador debe estar impresa la imagen de las cualidades morales que están acostumbrados a adscribirle; que si no todo lo que existe, sin embargo, algo de lo que existe debe ser no solo un modelo sin falta de lo que debería ser, sino que ha sido realizado con la intención de ser nuestra guía y criterio para rectificar el resto. No les basta con creer que lo que tiende hacia el bien ha de ser imitado y perfeccionado, y que lo que tiende hacia el mal ha de ser corregido. Están deseosos de una indicación más concreta de los designios del Creador; y al estar persuadidos de que esta indicación debe encontrarse en alguna parte de sus obras, se comprometen con la peligrosa responsabilidad de tomar y escoger entre

16. Véase *Político*, 273b-c: «... de quien lo compuso el mundo ha recibido todo cuanto tiene de bello; de su condición anterior, en cambio, cuanto ocurre de defectuoso e injusto en el cielo, ello le viene de aquella y lo reproduce en los seres vivos» (Platón, *Diálogos* V. *Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, trads., introds. y notas de M.ª I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos y N. L. Cordero, Gredos, Madrid, 1998, p. 536).

sus obras en búsqueda de la misma. Una elección que, excepto en tanto que dirigida por la máxima general de que pretende todo lo bueno y nada de lo malo, debe de manera necesaria resultar completamente arbitraria; y, si conduce a una conclusión diferente de la que puede deducirse de esa máxima, debe ser, exactamente en la proporción en que difiera, perniciosa.

Jamás ha sido establecido por ninguna doctrina acreditada qué departamentos particulares del orden de la naturaleza deberían considerarse como habiendo sido diseñados para guiarnos e instruirnos moralmente; y de acuerdo con esto, las predilecciones particulares de cada persona, o la conveniencia del momento, han decidido a qué partes del gobierno divino las conclusiones prácticas que deseaba establecer deberían recomendarse que aprobáramos como siendo análogas[17]. Una recomendación tal debe ser tan falaz como otra, porque es imposible decidir que algunas de las obras del Creador son expresiones más verdaderas de su carácter que el resto; y la única selección que no conduce a resultados inmorales es la selección de esas obras que conducen más al bien general; en otras palabras, de esas obras que apuntan a un fin que, si todo el plan [de la Creación][18] es la expresión de una única voluntad omnipotente y consistente, no es, evidentemente, el fin deseado por la misma.

Hay, sin embargo, un elemento particular en la construcción del mundo que para las mentes que buscan una indicación especial de la voluntad del Creador ha parecido, no sin plausibilidad, que era especialmente adecuado para proporcionársela; a saber, los impulsos activos de los humanos y de otros seres animados. Uno puede imaginarse a esas personas argumentando que cuando el Autor de la Naturaleza hizo solo circunstancias, puede que no haya pretendido indicar el modo en que sus criaturas racionales tenían que adaptarse a las mismas; pero que cuando implantó estímulos positivos en las criaturas mismas, propulsándolas hacia una clase particular de acción, es imposible dudar de que pretendía que las mismas ejercitaran esa clase de acción. Este razonamiento, desarrollado de manera consistente, conduciría a la conclusión de que la Deidad pretende y aprueba cualquier cosa que los seres humanos hagan; puesto que

17. Hemos traducido literalmente el texto inglés: «... each person's individual predilections, or momentary convenience, have decided to what parts of the divine government the practical conclusions that he was desirous of establishing, should be recommended to approval as being analogous». Aunque la forma de expresarse no es clara, la idea sí lo está: cada uno escoge a su arbitrio qué partes del orden de la naturaleza guardan una analogía especial con las intenciones del Creador, son una manifestación más plena de las mismas, y por lo tanto han de ser objeto especial de nuestra aprobación.

18. «de la Creación» es un añadido nuestro para facilitar la comprensión del texto.

todo lo que hacen es la consecuencia de alguno de los impulsos con los que su Creador debe haberles dotado, todo debe considerarse igualmente como realizado en obediencia a su voluntad. Como no se atrevieron a obtener esta conclusión práctica, fue necesario hacer una distinción, y declarar que no toda la naturaleza activa de la humanidad apunta a una intención especial del Creador con respecto a la conducta de los seres humanos, sino solo algunas de sus partes. Parecía natural suponer que estas partes debían ser aquellas en que la mano del Creador está más manifiesta que la mano del hombre; y de aquí la antítesis frecuente entre el hombre tal como Dios lo hizo y el hombre tal como se ha hecho a sí mismo. Puesto que lo que se realiza deliberadamente parece más un acto del propio hombre, y se lo tiene por más completamente responsable del mismo que de lo que hace partiendo de un impulso repentino, se tiene tendencia a considerar que la parte reflexiva de la conducta humana es nuestra contribución, y que la parte irreflexiva es la contribución de Dios. El resultado es la vena de sentimiento tan común en el mundo moderno (aunque era desconocida para los filósofos antiguos), y que exalta el instinto a costa de la razón; una aberración convertida todavía en más dañina por la opinión que normalmente se mantiene junto con ella, y que afirma que todo o casi todo sentimiento o impulso que actúa inmediatamente, sin esperar a hacer preguntas, es un instinto. De este modo, casi toda variedad de impulso irreflexivo y sin capacidad de cálculo recibe una clase de consagración, excepto aquellos que, aunque sean irreflexivos en el momento, deben su origen a hábitos previos de reflexión; estos, al ser evidentemente no instintivos, no encuentran la aprobación que se concede al resto; de esta manera, todos los impulsos irreflexivos se ven investidos con autoridad sobre la razón, excepto los únicos que con más probabilidad son correctos. No pretendo decir, por supuesto, que se haya pretendido llevar a cabo de una manera consistente este modo de juzgar; la vida no podría continuar si no se admitiera que los impulsos deben controlarse y que la razón debería gobernar nuestras acciones. La pretensión no es quitar a la Razón del timón, sino más bien obligarla mediante cláusulas a que conduzca solo en una dirección determinada. El instinto no ha de gobernar, pero la razón ha de practicar alguna vaga e inespecífica cantidad de deferencia al Instinto. Aunque la impresión a favor del instinto como siendo una manifestación especial de los propósitos divinos no ha adoptado la forma de una teoría general consistente, permanece como un prejuicio arraigado, capaz de manifestarse en hostilidad a la razón en cualquier caso en que el dictado de la facultad racional no ha adquirido la fuerza de la prescripción.

No entraré aquí en la difícil cuestión psicológica de qué son o no son los instintos. El tema requeriría para sí un volumen entero. Sin entrar

en ningún punto teórico disputado, es posible juzgar lo poco valiosa que es la parte instintiva de la naturaleza humana como para sostener que es su principal excelencia —la parte en que la mano de sabiduría y bondad infinitas es especialmente visible—. Admitiendo que sea un instinto todo lo que alguien ha afirmado alguna vez que lo es, sigue siendo verdad que casi todo atributo respetable de la humanidad es el resultado no del instinto, sino de una victoria sobre el instinto, y que apenas hay algo valioso en el hombre natural, excepto sus capacidades —todo un mundo de posibilidades, las cuales dependen todas de una disciplina eminentemente artificial para realizarse—.

Es solo en una condición de la naturaleza humana muy artificial que se desarrolló la noción —o, creo, pudo llegar a desarrollarse— de que la bondad es natural; porque solo después de un largo proceso de educación artificial, los buenos sentimientos se convirtieron en tan habituales y tan predominantes sobre los malos como para surgir de manera espontánea cuando la ocasión los reclamaba. En las épocas en que la humanidad estaba más cerca de su estado natural, los observadores cultivados consideraban al hombre natural como una clase de animal salvaje, que se distinguía principalmente por ser más habilidoso que las otras bestias del campo; y toda característica valiosa del carácter se consideraba que era el resultado de una especie de domesticación; una expresión que los filósofos antiguos aplicaban a menudo a la disciplina apropiada para los seres humanos. La verdad es que apenas hay algún punto de excelencia perteneciente al carácter humano que no sea decididamente repugnante para los sentimientos no educados de la naturaleza humana.

Si hay una virtud que más que cualquier otra esperemos encontrar, y realmente encontremos, en un estado no civilizado, esa es la virtud del valor. Sin embargo, esta es de principio a fin una victoria conseguida sobre una de las emociones más poderosas de la naturaleza humana. Si existe un sentimiento o atributo más natural que todos los demás en los seres humanos, es el miedo; y no puede ofrecerse una prueba más grande del poder de la disciplina artificial que la conquista que en todos los tiempos y lugares ha mostrado que es capaz de lograr sobre un sentimiento tan poderoso y tan universal. Sin duda existe la diferencia más grande entre un ser humano y otro en la facilidad o dificultad con que adquieren esta virtud. Apenas existe algún departamento de la excelencia humana en el que la diferencia de temperamento original vaya tan lejos. Pero puede cuestionarse con justicia si algún ser humano es valiente de manera natural. Muchos son de manera natural belicosos, o irascibles, o entusiastas, y cuando estas pasiones son excitadas con fuerza, pueden convertirlos en insensibles al miedo. Pero quitemos la emo-

ción conflictiva, y el miedo reafirma su dominio; un valor consistente es siempre el resultado de cultivarlo. El valor que se encuentra ocasionalmente —aunque de ninguna forma de manera general— entre las tribus de salvajes es el resultado de la educación, tanto como el valor de los espartanos o los romanos. En todas estas tribus hay una dirección del sentimiento público de lo más enfática hacia todo canal de expresión a través del que puede atribuirse honor al valor y exponer al desprecio y a la burla a la cobardía. Se dirá quizá que como la expresión de un sentimiento implica el sentimiento mismo, el entrenamiento de los jóvenes para que sean valientes presupone un pueblo originariamente valiente. Únicamente presupone lo que todas las buenas costumbres presuponen, que deben haber existido individuos mejores que el resto, que pusieron en marcha las costumbres. Algunos individuos, que —como otras personas— tenían miedos que conquistar, deben haber tenido fuerza mental y de voluntad para conquistarlos en sí mismos. Estos individuos obtendrían la influencia que pertenece a los héroes, porque aquello que es a un mismo tiempo sorprendente y útil de manera evidente nunca deja de ser admirado; y en parte a través de esta admiración, en parte a través del miedo que ellos mismos provocaban, obtendrían el poder de legislar, y podrían establecer las costumbres que quisieran.

Consideremos seguidamente una cualidad que forma la más visible, y una de las más radicales, de las distinciones morales entre los seres humanos y la mayoría de los animales inferiores; aquella cuya ausencia, más que cualquier otra, convierte a los hombres en bestiales: la cualidad de la limpieza. ¿Puede ser algo más enteramente artificial? A los niños, y a las clases bajas de la mayoría de los países, les gusta, de hecho, la suciedad. La mayor parte de la raza humana es indiferente respecto a la misma. Naciones enteras de hombres, por lo demás cultivados y civilizados, la toleran en alguna de sus peores formas, y solo una minoría muy pequeña se ofende por ella en todo momento. Sin duda, la ley universal del tema parece ser que la suciedad ofende solo a aquellos que no están familiarizados con ella, de tal forma que quienes han vivido en un estado tan artificial como para no estar acostumbrados a la misma en cualquier forma son las únicas personas a las que disgusta en todas sus formas. De todas las virtudes, esta es la más evidentemente no instintiva; por el contrario, es un triunfo sobre el instinto. Sin duda, ni la limpieza ni el amor por la limpieza son naturales en el hombre, sino solo la capacidad de adquirir el gusto por la limpieza.

Hasta ahora hemos tomado nuestros ejemplos de entre las virtudes personales, o como las llama Bentham, las virtudes que miran a uno mismo, porque estas, si es que algunas, podría suponerse que son agradables

incluso a una mente no cultivada. De las virtudes sociales es casi superfluo hablar; tan completo es el veredicto de toda experiencia que afirma que el egoísmo es natural. Mediante esta afirmación de ninguna manera pretendo negar que la simpatía sea también natural. Creo, por el contrario, que sobre este hecho importante descansa la posibilidad del cultivo de la bondad y la nobleza, y la esperanza de su entero dominio final. Pero los caracteres con capacidad para la simpatía, dejados sin cultivar y abandonados a sus instintos para la misma, son tan egoístas como los demás. La diferencia está en la *clase* de egoísmo; el suyo no es solitario, sino un egoísmo simpatizante; *l'egoïsme à deux, à trois,* o *à quatre*; y pueden ser muy amigables y encantadores con quienes simpatizan, y enormemente injustos e insensibles para con el resto del mundo. Sin duda, los organismos nerviosos más sutiles, que son los más capaces de mostrar simpatía y los que más la requieren, tienen, debido a su sutileza, impulsos más fuertes de todas clases, de tal forma que a menudo proporcionan los ejemplos más llamativos de egoísmo, aunque de una clase menos repulsiva que los de naturalezas más frías. La cuestión de si hubo alguna vez una persona en quien —aparte de toda enseñanza de instructores, amigos o libros, y de todo automodelado intencional de acuerdo con un ideal— la benevolencia natural fuera un atributo más poderoso que el egoísmo en cualquiera de sus formas, puede permanecer sin decidir. Todo el mundo debe admitir que tales casos son extremadamente raros, y esto basta para el argumento.

Pero (para no hablar más del autocontrol en beneficio de los demás) el autocontrol más común a favor de uno mismo, ese poder de sacrificar un deseo presente a un objeto distante o a un propósito general, que es indispensable para hacer que las acciones del individuo estén de acuerdo con sus propias nociones de su bien individual; incluso esto es de lo más contrario a la naturaleza para el ser humano sin disciplina; como puede verse por el largo aprendizaje que los niños realizan del mismo, por la manera muy imperfecta en que lo adquieren las personas nacidas para el poder, cuya voluntad raramente encuentra resistencia, y todas las que han sido muy mimadas desde pequeñas; y la ausencia notable de esta cualidad en los salvajes, en los soldados y marineros, y en un grado algo menor en casi todos los miembros de las clases más pobres de este país y de otros muchos. La diferencia principal, en el tema bajo consideración, entre esta virtud y las demás es que aunque, como ellas, requiere un proceso de enseñanza, es más susceptible de autoaprendizaje que la mayoría de las otras. Es un axioma trillado que el autocontrol solo se aprende mediante la experiencia; y es solo así que esta cualidad está mucho más cerca de ser natural que las otras de las que hemos hablado, en tanto

que la experiencia personal, sin nada inculcado desde fuera, tiene una cierta tendencia a engendrarla. La Naturaleza no proporciona por sí misma esta virtud, igual que tampoco proporciona las otras; pero la Naturaleza a menudo administra las recompensas y los castigos que la cultivan; y que en otros casos han de crearse de manera artificial para ese propósito.

Podría parecer que de todas las virtudes, la veracidad tiene la pretensión más plausible de ser natural, puesto que en ausencia de motivos para lo contrario, el habla normalmente se conforma con el hecho, o al menos no se desvía del mismo de manera intencionada. De acuerdo con esto, es la virtud con la que escritores como Rousseau se deleitan en decorar la vida salvaje, poniéndola en un contraste ventajoso con la perfidia y superchería de la civilización. Desgraciadamente, esta es una mera imagen fantasiosa, contradicha por todas las realidades de la vida salvaje. Los salvajes son siempre mentirosos. No tienen la noción más débil de la verdad como una virtud. Tienen una noción de no traicionar cuando ello les perjudica, igual que tienen la noción de no perjudicar de ninguna otra forma a las personas con las que están unidos por algún lazo especial de obligación; su jefe, su huésped, quizá, o su amigo. Estos sentimientos de obligación constituyen la moralidad enseñada en el estado salvaje, una moralidad que crece a partir de sus circunstancias características. Pero no tienen la más remota idea de que sea una cuestión de honor el respetar la verdad por motivo de la verdad misma; igual que ocurre en todo el Oriente y en la mayor parte de Europa; y en los pocos países que han mejorado lo suficiente como para tener tal punto de honor, este se ve confinado a una pequeña minoría, la cual es la única que bajo cualquier circunstancia de una tentación real lo practica.

A partir del uso general de la expresión «justicia natural» debe presumirse que la justicia es una virtud de la que se piensa de manera general que ha sido directamente implantada por la Naturaleza. Creo, sin embargo, que el sentido de la justicia es completamente de origen artificial; la idea de justicia natural no precediendo, sino siguiendo, a la de justicia convencional. Cuanto más atrás volvamos la vista hacia los tempranos modos de pensamiento de la raza humana —tanto si consideramos los tiempos antiguos (incluyendo los del Antiguo Testamento) como si consideramos las porciones de la humanidad que están todavía en una posición no más avanzada que la de los tiempos antiguos—, más completamente encontramos que las nociones de justicia de los hombres están definidas y limitadas por lo que expresamente señala la ley. Los justos derechos de un hombre querían decir los derechos que la ley le daba; un hombre justo era el que nunca infringía, ni buscaba infringir, la propiedad legal u otros derechos legales de los demás. La noción de una justicia más elevada, ante

la que eran responsables las leyes mismas, y ante la que la conciencia está obligada sin ninguna prescripción positiva de la ley, es una extensión posterior de la idea, sugerida por y siguiendo la analogía de la justicia legal, con la que mantiene una dirección paralela a través de todas las sombras y variedades del sentimiento, y de la que toma prestada casi toda su fraseología. Las mismas palabras *iustus* y *iustitia* se derivan de *ius*, ley. Cortes de justicia, administración de justicia, siempre se refieren a los tribunales.

Si se dijera que en la naturaleza humana tienen que existir los gérmenes de todas estas virtudes, pues de otra forma la humanidad sería incapaz de adquirirlas, estoy dispuesto, con un cierto grado de explicación, a admitir el hecho. Pero las malas hierbas que disputan el suelo a esos gérmenes benéficos no son ellas mismas gérmenes, sino una espesa vegetación exuberante, y en todos los casos —excepto en alguno entre mil— ahogarían y destruirían los gérmenes si no fuera tan fuerte el interés de la humanidad en que las personas se cuiden mutuamente los buenos gérmenes, y ello de tal forma que siempre actúan así en tanto que su grado de inteligencia (en este como en otros aspectos todavía muy imperfecto) lo permite. Es a través de este fomento —comenzado tempranamente, y no contrarrestado por circunstancias adversas— que en algunos especímenes de la raza humana en circunstancias afortunadas, los sentimientos más elevados de que la humanidad es capaz se convierten en una segunda naturaleza, más fuerte que la primera, y no tanto venciendo a la naturaleza original como fundiéndola dentro de sí. Incluso esos organismos talentosos que han obtenido una excelencia similar mediante el autocultivo, la deben esencialmente a la misma causa; porque, ¿qué autocultivo sería posible sin la ayuda del sentimiento general de humanidad transmitido a través de libros y de la contemplación de caracteres elevados, reales o ideales? Esta naturaleza artificialmente creada, o al menos artificialmente perfeccionada, de los mejores y más nobles seres humanos es la única naturaleza que es siempre loable seguir. Es casi superfluo decir que ni siquiera esta puede erigirse en una norma de conducta, puesto que es en sí misma el fruto de un entrenamiento y una cultura, cuya elección, si es racional y no accidental, debe haberse decidido a través de una norma elegida previamente.

Este breve examen basta para probar que el deber del hombre es el mismo con respecto a su propia naturaleza que con respecto a la naturaleza de las demás cosas; a saber, no seguirla, sino enmendarla. Sin embargo, algunas personas que no intentan negar que el instinto deba subordinarse a la razón, muestran tanto respeto a la Naturaleza como para mantener que toda inclinación natural debe tener concedida alguna esfera de acción, alguna abertura dejada para su gratificación. Todos

los deseos naturales, afirman, deben haber sido implantados con algún propósito; y este argumento se lleva tan lejos, que a menudo oímos que se mantiene que todo deseo que se supone es natural poseer debe tener una provisión correspondiente para su gratificación en el orden del universo; hasta tal punto que (por ejemplo) muchos creen que el deseo de una prolongación indefinida de la existencia es en sí mismo una prueba suficiente de la realidad de una vida futura.

Creo que son completamente absurdos todos estos intentos de descubrir en detalle cuáles son los designios de la Providencia, con vistas a, una vez que son descubiertos, ayudar a la Providencia a producirlos. Quienes argumentan a partir de indicaciones particulares que la Providencia se propone esto o lo otro creen o que el Creador puede hacer todo lo que quiere, o que no puede. Si se adopta la primera suposición —si la Providencia es omnipotente, la Providencia quiere todo lo que sucede, y el hecho de que suceda prueba que la Providencia lo quería—. Si esto es así, todo lo que un ser humano puede hacer está predestinado por la Providencia y es un cumplimiento de sus designios. Pero si es como dice la teoría más religiosa, la Providencia no quiere todo lo que ocurre, sino solo lo que es bueno; entonces sin duda el hombre tiene en su poder, mediante sus acciones voluntarias, ayudar a las intenciones de la Providencia; pero solo puede aprender esas intenciones considerando lo que tiende a promover el bien general, y no lo que el hombre tiene una inclinación natural a hacer; porque limitado como debe estar el poder divino en su actuación por obstáculos inescrutables, pero insuperables, ¿quién sabe si el hombre *podría* haber sido creado con deseos que nunca van a realizarse, o que incluso nunca deberían hacerlo?[19]. Las inclinaciones con que el hombre ha sido dotado, igual que cualquiera de los otros dispositivos que encontramos en la Naturaleza, pueden ser la expresión no de la voluntad divina, sino de los grilletes que impiden su libre acción; y asumir estas indicaciones para guiarnos en nuestra conducta puede ser caer en una trampa tendida por el enemigo. La asunción de que todo lo que la bondad infinita puede desear se realiza de hecho en este universo, o al menos que nunca debemos decir o suponer que no

19. El original inglés dice «who knows that man *could* have been created without desires which never are to be, and even which never ought to be, fulfilled?». Todo el sentido del texto hace pensar que donde pone *without* (sin) debería poner *with* (con). En efecto, la idea es que debido al poder limitado de la Divinidad creadora (si es que la hay), puede que nuestros deseos no estén destinados a realizarse o que incluso no deban cumplirse, porque, a lo mejor, más que ser una creación divina, son uno de los obstáculos que encontró en su camino, y que si hubiera podido, habría eliminado. Esta idea se desarrolla en los párrafos siguientes al hablar de deseos como el de dominio.

lo hace, solo es digna de aquellos cuyos miedos serviles les hacen ofrecer un homenaje de mentiras a un Ser sobre el que declaran creer que es incapaz de ser engañado y que considera abominable toda falsedad.

Con respecto a esta hipótesis particular, que todos los impulsos naturales, todas las propensiones suficientemente universales y suficientemente espontáneas para ser capaces de pasar por instintos, deben existir para buenos fines y deberían ser solo reguladas, no suprimidas; esto es, por supuesto, verdad de la mayoría de las mismas, porque la especie no podría haber continuado existiendo a menos que la mayoría de sus inclinaciones se dirigieran a cosas necesarias o útiles para su preservación. Pero a menos que los instintos puedan reducirse a un número verdaderamente muy pequeño, hay que admitir que tenemos también malos instintos, y que el propósito de la educación debería ser no solamente regularlos, sino extirparlos, o más bien (lo que puede hacerse incluso con un instinto) hacerlos morir de hambre por falta de uso. Quienes se inclinan a multiplicar el número de instintos, usualmente incluyen entre los mismos uno al que llaman «espíritu destructivo»; un instinto de destruir por el placer de destruir. No puedo concebir una buena razón para preservarlo, e igual es el caso con otra propensión que, si no es un instinto, es algo muy parecido, lo que se ha denominado el instinto de dominio; un deleite en ejercer el despotismo, en someter a otros seres a nuestra voluntad. El hombre que obtiene placer en el mero ejercicio de la autoridad, aparte del propósito para el que se emplea, es la última persona en cuyas manos uno la confiaría de buena gana. Igualmente, hay personas cuyo carácter es cruel, o, como dice la frase, que son crueles por naturaleza; que obtienen un placer real en infligir dolor o en ver cómo se inflige. Esta clase de crueldad no es una mera dureza de corazón, ausencia de compasión o de remordimiento; es algo positivo, una clase particular de excitación voluptuosa. Oriente y el sur de Europa han proporcionado, y probablemente todavía proporcionan, abundantes ejemplos de esta odiosa propensión. Supongo que se admitirá que esta no es una de las inclinaciones naturales que sería erróneo suprimir. La única cuestión sería si no es un deber suprimir junto con ella al hombre que la posee.

Pero incluso si fuera verdad que cada uno de los impulsos elementales de la naturaleza humana tiene su lado bueno, y puede mediante una cantidad suficiente de entrenamiento artificial convertirse en más útil que dañino; a qué poco equivaldría esto cuando debe admitirse en cualquier caso que sin tal entrenamiento todos ellos, incluso los que son necesarios para nuestra preservación, llenarían el mundo de sufrimiento, haciendo que la vida humana guardara un parecido exagerado con la escena odiosa de violencia y tiranía que exhibe el resto del reino animal, excepto en

tanto que domesticado y disciplinado por el hombre. A partir de esto, sin duda, quienes se congratulan con la noción de que leen los propósitos del Creador en sus obras, deberían, en consecuencia, haber visto fundamentos para inferencias ante las que han retrocedido. Si es que existen algunas señales de un designio especial en la Creación, una de las cosas más evidentemente diseñadas es que una gran proporción de todos los animales pasarán su existencia atormentando y devorando otros animales. Han sido provistos con abundancia de los instrumentos necesarios para ese propósito; sus instintos más fuertes los impulsan a ello, y muchos de los mismos parecen haber sido construidos de tal modo que son incapaces de mantenerse a sí mismos mediante cualquier otra comida. Si una décima parte de los esfuerzos que se han realizado para encontrar adaptaciones benevolentes en toda la Naturaleza se hubieran empleado en recoger evidencias que desacreditaran el carácter del Creador, ¡qué ámbito para comentar no se hubiera encontrado en la existencia completa de los animales más bajos, divididos, con apenas alguna excepción, en devoradores y devorados, y una presa para mil males ante los que se les niegan las facultades necesarias para protegerse! Si no estamos obligados a pensar que la creación animal es la obra de un demonio, es porque no necesitamos suponer que ha sido realizada por un Ser de poder infinito. Pero si la imitación de la voluntad del Creador tal y como se revela en la Naturaleza se aplicara como una regla de acción en este caso, las barbaridades más atroces de los peores hombres estarían más que justificadas por la aparente intención de la Providencia de que a través de toda la naturaleza animada los fuertes devoren a los débiles.

Las observaciones precedentes están lejos de haber agotado la variedad casi infinita de modos y ocasiones en que la idea de conformidad con la Naturaleza se introduce como un elemento en la apreciación ética de las acciones y disposiciones. El mismo prejuicio favorable acompaña a la palabra «Naturaleza» en las numerosas acepciones en que se emplea como un término distintivo para ciertas partes de la constitución de la humanidad en contraste con otras. Hasta ahora nos hemos limitado a una de estas acepciones, en la que sirve como una designación general para esas partes de nuestra constitución moral y mental que se supone que son innatas, a diferencia de esas partes que son adquiridas; como cuando la naturaleza se contrapone a la educación; o cuando un estado salvaje, sin leyes, artes, o conocimiento, se denomina un estado de naturaleza; o cuando se pregunta si la benevolencia, o el sentido moral, es natural o adquirido; o si algunas personas son poetas u oradores por naturaleza y otras no. Pero en otro sentido, que además es más laxo, cualesquiera manifestaciones de los seres humanos se denominan a menudo naturales, cuando lo que úni-

camente se pretende decir es que no son premeditadas o no se han asumido a propósito en el caso particular de que se trate; como cuando se dice que una persona se mueve o habla con una gracia natural; o cuando se dice que el aire o el carácter natural de una persona es así y asá; queriendo decir que es así cuando no intenta controlarlo o disimularlo. En una acepción todavía más amplia, se dice que una persona es por naturaleza aquello que era hasta que alguna causa especial actuó sobre ella, o lo que se supone que sería si tal causa fuera retirada. Así se dice que una persona es torpe por naturaleza, pero que se ha hecho a sí misma inteligente mediante el estudio y la perseverancia; que es alegre por naturaleza, pero que la desgracia la ha amargado; ambiciosa por naturaleza, pero que la falta de una oportunidad la mantiene abatida. Finalmente, la palabra «natural», aplicada a los sentimientos o a la conducta, a menudo solamente parece querer decir que son tal y como se encuentran de manera ordinaria en los seres humanos; como cuando se dice que una persona actuó en alguna ocasión particular como era natural hacerlo; o que verse afectado de una forma determinada por alguna escena, sonido, pensamiento o incidente de la vida es perfectamente natural.

En todos estos sentidos del término, la cualidad llamada natural es muy a menudo, según se reconoce, una cualidad peor que aquella con la que se compara; pero excepto cuando esto resulta tan obvio que no puede cuestionarse, parece abrigarse la idea de que al describir una cualidad como natural se ha dicho algo que equivale a una presunción considerable a su favor. Por mi parte solo puedo percibir un sentido en que «naturaleza» o «naturalidad», en referencia a un ser humano, son realmente términos elogiosos; y entonces el elogio es solo negativo; a saber, cuando se usa para denotar la ausencia de afectación. La afectación puede definirse como el esfuerzo por aparentar lo que uno no es, cuando el motivo o la ocasión no es tal que excuse el intento o haga que lo cataloguemos con el nombre más odioso de hipocresía. Debe añadirse que quien engaña a menudo intenta engañarse a sí mismo igual que a los demás; imita los signos externos de las cualidades que le gustaría poseer con la esperanza de persuadirse a sí mismo de que las tiene. Tanto en la forma de engaño como en la forma de autoengaño, o de algo que se sitúa entre ambas, la afectación es considerada muy correctamente como un reproche, y la naturalidad, comprendida como el reverso de la afectación, es considerada un mérito. Pero un término más apropiado para expresar esta cualidad estimable sería «sinceridad»; un término que ha caído de su elevado sentido original; y que popularmente denota tan solo una rama subordinada de la virtud cardinal que antes designaba en su totalidad.

También algunas veces, en casos en donde el término «afectación» resultaría inapropiado, puesto que la conducta o porte del que se habla es realmente elogiable, la gente dice, como forma de denigrar a la persona concernida, que tal conducta o porte no es natural en ella; y realiza comparaciones poco halagüeñas entre esa persona y alguna otra, en quien es natural; queriendo decir que lo que en una parecía excelente era el resultado de un entusiasmo temporal o de una gran victoria sobre sí misma, mientras que en la otra persona era el resultado que cabía esperar de su carácter habitual. Esta forma de hablar no es censurable, puesto que aquí «naturaleza» es, simplemente, un término para designar la disposición ordinaria de la persona, y si la persona es elogiada no es por ser natural, sino por ser buena por naturaleza.

La conformidad con la Naturaleza no tiene ninguna conexión con lo correcto y lo incorrecto. La idea nunca puede introducirse de una manera apropiada en las discusiones éticas, excepto ocasionalmente y de manera parcial en el tema de los grados de culpabilidad. Para ilustrar este punto, consideremos la expresión mediante la que se transmite la mayor intensidad de sentimiento condenatorio en relación con la idea de naturaleza, la palabra «antinatural». Que una cosa sea «antinatural», en cualquier sentido preciso que pueda darse a la palabra, no es un argumento para que esa cosa sea censurable, pues las acciones más criminales no son, en un ser como el hombre, más antinaturales que la mayoría de las virtudes. En todas las épocas se ha considerado que la adquisición de la virtud era un trabajo laborioso y difícil, mientras que el *descensus Averni*, por el contrario, era de una facilidad proverbial; y sin duda requiere en la mayor parte de las personas una conquista más grande sobre un número más grande de inclinaciones naturales el convertirse en sumamente virtuoso que en extremadamente vicioso. Pero si se ha decidido sobre otros fundamentos que una acción o una inclinación es censurable, puede ser una circunstancia agravante que sea antinatural; esto es, que repugne a algún sentimiento fuerte que por regla general se encuentra en los seres humanos; puesto que la propensión malvada, cualquiera que sea, ha dado una prueba de ser fuerte y de estar profundamente enraizada al haber vencido a esa repugnancia. Por supuesto, esta presunción falla si el individuo nunca experimentó esa repugnancia; y emplear el argumento, por lo tanto, no es adecuado, a menos que el sentimiento que es violado por el acto sea no solo justificable y razonable, sino además un sentimiento que sea censurable no poseer.

Creo que nunca debería admitirse defender un acto culpable alegando, con vistas a atenuarlo, que era natural o que fue el resultado de la incitación de un sentimiento natural. Apenas existe una mala acción algu-

na vez cometida que no sea perfectamente natural, y cuyos motivos no sean sentimientos perfectamente naturales. Para el ojo de la razón, por lo tanto, esto no es una excusa, pero es muy «natural» que constituya una excusa ante los ojos de la multitud; porque el significado de la expresión es que ellos tienen un sentimiento igual que el de quien comete la ofensa. Cuando afirman que algo que no pueden evitar admitir que es censurable es, sin embargo, natural, quieren decir que pueden imaginar la posibilidad de verse ellos mismos tentados de cometerlo. La mayoría de la gente muestra una cantidad considerable de indulgencia hacia todos los actos que sienten que es posible que se originaran dentro de ellos mismos, reservando su rigor para esos actos que, aunque sean quizá realmente menos malos, no pueden de ninguna forma comprender cómo es posible cometerlos. Si una acción los convence (lo que ocurre a menudo sobre la base de fundamentos muy inadecuados) de que la persona que la comete tiene que ser un ser completamente diferente de ellos mismos, rara vez son muy precisos en examinar el grado concreto de censura que corresponde a la misma, o incluso si corresponde en absoluto censurarla. Miden el grado de culpabilidad por la fuerza de su antipatía; y de aquí que las diferencias de opinión, e incluso las diferencias de gusto, hayan sido objeto de un aborrecimiento moral tan intenso como el de los crímenes más atroces.

Será útil recapitular en unas pocas palabras las conclusiones principales de este ensayo.

La palabra «Naturaleza» tiene dos significados principales; o denota el sistema entero de todas las cosas, con el agregado de todas sus propiedades, o denota las cosas como son independientemente de la intervención humana.

En el primero de estos significados, la doctrina de que el hombre debería seguir a la Naturaleza no tiene sentido; puesto que el hombre no tiene poder para hacer algo diferente de seguir a la Naturaleza; todas sus acciones se hacen a través de alguna o de muchas de las leyes mentales o físicas de la Naturaleza, y obedeciendo a las mismas.

En el otro significado del término, la doctrina de que el hombre debería seguir a la Naturaleza, o en otras palabras, debería convertir el curso espontáneo de las cosas en el modelo de sus acciones voluntarias, es igualmente irracional e inmoral.

Irracional, porque cualquier acción humana consiste en alterar, y toda acción útil en mejorar, el curso espontáneo de la Naturaleza.

Inmoral, porque el curso de los fenómenos naturales, al estar repleto de todo lo que cuando lo cometen los seres humanos es más merecedor de nuestro aborrecimiento, a cualquiera que intentara imitar en sus ac-

ciones el curso natural de las cosas se lo vería y se lo reconocería de manera universal como siendo el más malvado de los hombres.

El plan de la Naturaleza, considerado en toda su extensión, no puede haber tenido como su único objetivo, o incluso como el principal, el bien de los humanos o de otros seres sintientes. El bien que les proporciona es, en su mayor parte, el resultado de la actividad de los mismos. Cualquier cosa que en la Naturaleza indica un designio benéfico prueba que esta beneficencia solo está dotada de un poder limitado; y el deber del hombre es cooperar con los poderes benéficos, no mediante la imitación del curso de la Naturaleza, sino intentando continuamente enmendarlo, y haciendo que esa parte que puede controlar vaya poniéndose cada vez más en conformidad con una norma elevada de justicia y bondad.

LA UTILIDAD DE LA RELIGIÓN

Se ha observado algunas veces cuánto se ha escrito, tanto por amigos como por enemigos, sobre la verdad de la religión, y qué poco, al menos en forma de discusión o controversia, sobre su utilidad. Esto, sin embargo, era de esperar; porque la verdad, en cuestiones que nos afectan tan profundamente, es nuestra primera preocupación. Si la religión, o cualquier forma particular de la misma, es verdadera, su utilidad se sigue sin ninguna otra prueba. Si no fuera útil saber de forma auténtica en qué orden de cosas, bajo qué gobierno del universo, es nuestro destino vivir, es difícil imaginar qué podría considerarse que lo fuera. Tanto si una persona está en un lugar agradable o en uno desagradable, en un palacio o en una prisión, no puede ser sino útil para la misma saber dónde se encuentra. Por lo tanto, mientras los hombres aceptaron las enseñanzas de su religión como hechos positivos, no dudando más de las mismas que de su propia existencia o de la existencia de los objetos a su alrededor, el preguntar sobre la utilidad de la creencia no podía posiblemente ocurrírseles. La utilidad de la religión no necesitó afirmarse hasta que los argumentos a favor de su verdad cesaron de convencer en una gran medida. Las gentes deben haber cesado de creer, o haber cesado de confiar en la creencia de otros, antes de que puedan adoptar ese fundamento inferior de defensa sin la conciencia de que están rebajando lo que están intentando elevar. Un argumento a favor de la utilidad de la religión es un llamamiento a los no creyentes para inducirlos a practicar una hipocresía bienintencionada, o a los semicreyentes para hacer que desvíen sus ojos de lo que podría posiblemente sacudir su creencia inestable, o, finalmente, a las personas en general para que se abstengan de expresar las dudas que puedan tener, puesto que una estructura de inmensa importancia para la humanidad es tan insegura en sus funda-

mentos que los hombres deben contener la respiración en su vecindad por miedo a derribarla.

Sin embargo, en el momento actual de la historia parecemos haber llegado a una época en que, entre los argumentos a favor o en contra de la religión, los que se refieren a su utilidad asumen un lugar importante. Estamos en una época de creencias débiles, y en la que las creencias que tienen los hombres están mucho más condicionadas por su deseo de creer que por la apreciación mental de su evidencia. El deseo de creer no surge solamente de sentimientos egoístas, sino a menudo de los sentimientos más desinteresados; y aunque no puede producir la confianza firme y perfecta que una vez existió, protege a modo de valla todo lo que permanece de las impresiones de la primera educación; a menudo provoca que por falta de uso se desvanezcan dudas inequívocas; y, sobre todo, induce a la gente a continuar trazando su vida de acuerdo con doctrinas que han perdido parte de su influencia sobre la mente, y a mantener frente al mundo o la misma actitud de creencia que pensaron que era necesario exhibir cuando sus convicciones personales eran más completas, o una todavía más demostrativa.

Si la creencia religiosa es tan indudablemente necesaria para la humanidad como se nos asegura continuamente que lo es, hay una gran razón para lamentar que los fundamentos intelectuales de la misma requieran apoyarse en el soborno moral o en el cohecho del entendimiento. Tal estado de cosas es de lo más desagradable incluso para aquellos que pueden, sin insinceridad de hecho, describirse a sí mismos como creyentes; y es todavía peor en cuanto a aquellos que, habiendo en conciencia dejado de encontrar convincentes las evidencias de la religión, se ven retenidos de proclamarlo por miedo a contribuir a hacer un daño irreparable a la humanidad. Es una posición de lo más dolorosa para una mente cultivada y escrupulosa verse arrastrada en direcciones contrarias por los dos objetos más nobles de perseguir, la verdad y el bien general. Un conflicto tal debe producir inevitablemente una creciente indiferencia hacia uno u otro de estos objetos, y muy probablemente hacia ambos. Muchas personas que podrían prestar un servicio muy grande tanto a la verdad como a la humanidad si creyesen que podían servir a la una sin pérdida de la otra, se ven o completamente paralizadas o conducidas a confinar sus esfuerzos a cuestiones de poca importancia; y ello por la aprehensión de que una verdadera libertad de especulación, o cualquier fortalecimiento o ampliación considerable de las facultades pensantes de la humanidad en su conjunto, podría, al hacerlas incrédulas, ser la forma más segura de convertirlas en viciosas y miserables. Muchos, igualmente, habiendo observado en otros o experimentado en ellos mismos sen-

timientos elevados que imaginan que no pueden emanar de otra fuente que no sea la religión, tienen una aversión honesta a cualquier cosa que tienda, según piensan, a secar la fuente de tales sentimientos. Por lo tanto, o les disgusta toda filosofía y la desprecian, o se vuelven adictos con celo intolerante a esas formas de la misma en que la intuición usurpa el lugar de la evidencia, y el sentimiento interno se convierte en la prueba de la verdad objetiva. El conjunto de la metafísica que domina en este siglo es un tejido de evidencia sobornada a favor de la religión; a menudo solo del deísmo, pero en cualquier caso, envolviendo una mala aplicación de nobles impulsos y capacidades especulativas; y siendo uno de los desperdicios más deplorables de facultades humanas; lo que nos hace preguntarnos si queda sobrante alguna porción de las mismas para hacer que la humanidad progrese, por lento que sea el paso. Ha llegado el momento de considerar, de una manera más imparcial —y, por lo tanto, más meditada de lo que se hace usualmente—, si todo este esfuerzo excesivo para apoyar creencias que requieren un gasto tan grande de habilidad y trabajo intelectual para mantenerlas de pie produce una ganancia suficiente en bienestar humano; y si este fin no se obtendría mejor mediante un reconocimiento franco de que ciertos temas no están al alcance de nuestras facultades, y aplicando los mismos poderes mentales al fortalecimiento y aumento de esas otras fuentes de la virtud y la felicidad que no necesitan del apoyo o sanción de incentivos o creencias sobrenaturales.

Por otra parte, tampoco pueden las dificultades de la pregunta despacharse tan rápidamente como los filósofos escépticos se sienten a veces inclinados a creer. No basta con declarar en términos generales que nunca puede haber ningún conflicto entre la verdad y la utilidad; que si la religión es falsa, solo el bien puede seguirse de rechazarla. Porque aunque el conocimiento de toda verdad positiva es una adquisición útil, esta doctrina no puede sin reservas aplicarse a la verdad negativa. Cuando la única verdad averiguable es que nada puede conocerse, con este conocimiento no obtenemos ningún nuevo hecho por el que guiarnos; en el mejor de los casos solo nos desengañamos de nuestra confianza en alguna señal anterior que, aunque en sí misma errónea, puede habernos señalado la misma dirección que las mejores indicaciones que tenemos, y si ocurre que es más visible y legible, puede habernos mantenido en el camino correcto cuando podríamos haber pasado por alto esas indicaciones. Es breve, es perfectamente concebible que la religión pueda ser útil moralmente sin ser intelectualmente sostenible; y sería prueba de un gran prejuicio en un incrédulo negar que ha habido épocas, y que hay todavía tanto naciones como individuos, con respecto a los que este es, de hecho, el caso.

Si esta es la situación de manera general, y si lo será en el futuro, es el tema que este ensayo va a examinar. Proponemos investigar si la creencia en la religión, considerada como una mera persuasión, aparte de la pregunta por su verdad, es verdaderamente indispensable para el bienestar temporal de la humanidad; si la utilidad de la creencia es intrínseca y universal, o local, temporal y, en algún caso, accidental; y si los beneficios que produce no podrían obtenerse de otra manera, sin la mezcla tan grande de mal por la que esos beneficios, incluso en la forma mejor de la creencia, se ven atenuados.

Todos nosotros estamos familiarizados con los argumentos a favor de una de las respuestas: los escritores religiosos no han omitido señalar hasta más no poder las ventajas tanto de la religión en general como de su propia fe religiosa en particular. Pero quienes han mantenido la opinión contraria se han contentado generalmente con insistir en los males reales más evidentes y notorios que las formas pasadas y presentes de creencia religiosa han engendrado. Y, en verdad, los hombres se han ocupado tan incansablemente de hacerse daño los unos a los otros en nombre de la religión, desde el sacrificio de Ifigenia[1] a las dragonadas de Luis XIV[2] (para no descender aún más bajo), que para cualquier propósito apremiante había poca necesidad de buscar argumentos más lejos. Sin embargo, estas consecuencias odiosas no pertenecen a la religión en sí misma, sino a formas particulares de la misma, y no proporcionan un argumento en contra de la utilidad de cualquier religión, excepto de aquellas que alientan tales atrocidades. Además, los peores de estos males se han extirpado ya en una gran medida de las formas más perfeccionadas de religión; y según avanza la humanidad en ideas y en sentimientos, este proceso de extirpación se desarrolla continuamente: las consecuencias inmorales, o perjudiciales de otra manera, que la religión ha producido se abandonan una por una, y después de que se haya luchado por ellas como si constituyeran su misma esencia, se descubre que son fácilmente separables

1. En la tradición mitológica griega, Ifigenia era hija de Agamenón y de Clitemnestra. Estando la flota aquea preparada para emprender viaje contra Troya, una calma extraordinaria mantuvo inmovilizados los barcos. Consultado el adivino Calcante, declaró que Agamenón había despertado la cólera de la diosa Artemis, pues este había prometido a la diosa que le sacrificaría lo más hermoso que naciera aquel año, y en lugar de sacrificar a Ifigenia, había matado un animal. La diosa exigía ahora, por tanto, el sacrificio de la joven. Si no se producía, la ausencia de viento haría imposible la salida de los barcos.

2. Persecuciones e intimidaciones que sufrieron los hugonotes en los años inmediatamente anteriores y posteriores a la revocación del Edicto de Nantes (1685). El nombre tiene su origen en los «dragones», los soldados que llevaban a cabo este intento de forzar su conversión al catolicismo.

de la misma. Esos males, sin duda, después que han pasado, aunque ya no constituyen argumentos contra la religión, permanecen válidos en cuanto grandes disminuciones de su influencia benéfica al mostrarnos que algunas de las grandes mejoras que alguna vez se han hecho en los sentimientos morales de la humanidad han tenido lugar sin ella y a pesar de ella, y que lo que se nos enseña a considerar como la principal de todas las influencias de mejora ha caído en la práctica tan por debajo de tal carácter que una de las cargas más pesadas depositadas sobre las otras buenas influencias de la naturaleza humana ha sido la de mejorar la misma religión. La mejora, sin embargo, ha tenido lugar; todavía está ocurriendo, y —para garantizar la imparcialidad— debería admitirse que es completa. Deberíamos suponer que la religión ha aceptado la mejor moralidad humana que la razón y la bondad pueden idear a partir de elementos filosóficos, cristianos, o de otra clase. Cuando se ha liberado así de las consecuencias perniciosas que resultan de su identificación con una mala doctrina moral, queda abierto el camino para considerar si sus propiedades útiles le pertenecen de manera exclusiva o si sus beneficios pueden obtenerse sin ella.

Esta porción esencial de la investigación sobre la utilidad temporal de la religión es el tema del presente ensayo. Es una parte que ha sido poco tratada por los escritores escépticos. La única discusión inequívoca de este tema con la que estoy familiarizado es un breve tratado que se supone está elaborado en parte a partir de manuscritos del señor Bentham*, y que abunda en opiniones justas y profundas, pero que, según me parece, lleva demasiado lejos muchas partes del argumento. Este tratado y las observaciones incidentales dispersas en los escritos del señor Comte son las únicas fuentes que me son conocidas a partir de las que puede disponerse de algo muy pertinente para el tema a favor del lado escéptico del argumento. Usaré libremente de ambos en la continuación del presente discurso.

La investigación se divide en dos partes, que corresponden al doble aspecto del tema; su aspecto social y su aspecto individual. ¿Qué hace la religión por la sociedad? Y ¿qué hace por el individuo? ¿Qué cantidad de beneficio para los intereses sociales, en el sentido ordinario de la frase, surge de la creencia religiosa? Y, ¿qué influencia tiene en mejorar y ennoblecer la naturaleza humana individual?

La primera pregunta interesa a todo el mundo; la segunda solo a los mejores; pero para ellos es, si hay alguna diferencia, la más importante

* *Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind*, por Philip Beauchamp. [La obra se publicó en Londres en 1822. La había elaborado George Grote].

de las dos. Comenzaremos con la primera, pues es la que mejor admite que se la ponga fácilmente en forma de una cuestión precisa.

Hablemos primero, entonces, de la creencia religiosa como un instrumento del bien social. Debemos comenzar por establecer una distinción que es muy común pasar por alto. Es usual atribuir a la religión *como tal* todo el poder inherente en *cualquier* sistema de deberes morales inculcado mediante la educación y hecho respetar mediante la opinión. Sin duda, la humanidad estaría en un estado deplorable si no se enseñaran pública o privadamente algunos principios o preceptos de justicia, veracidad, y beneficencia, y si estas virtudes no fueran alentadas, y los vicios opuestos reprimidos, mediante el elogio y la censura, los sentimientos favorables y desfavorables, de la humanidad. Y dado que casi todo lo que tiene lugar en este ámbito, tiene lugar en nombre de la religión; dado que a casi todos a los que se enseña una moralidad cualquiera, se les enseña *como* religión, y se les inculca durante toda su vida principalmente bajo esa forma; el efecto que la enseñanza produce en tanto que enseñanza se supone que lo produce en cuanto enseñanza religiosa, y la religión recibe el crédito de toda la influencia en los asuntos humanos que pertenece a cualquier sistema de reglas para la guía y gobierno de la vida humana aceptado de manera general.

Pocas personas han considerado suficientemente lo grande que es esta influencia; qué eficacia tan grande pertenece de manera natural a cualquier doctrina recibida como verdadera con una tolerable unanimidad, e impresa en la mente como deber desde la infancia más temprana. Algo de reflexión nos conducirá, creo, a la conclusión de que es esta la que constituye el gran poder moral en los asuntos humanos, y que la religión parece tan poderosa solo porque este enorme poder ha estado bajo sus órdenes.

Consideremos primero la influencia enorme de la autoridad sobre la mente humana. Estoy hablando ahora de una influencia involuntaria; del efecto sobre la convicción de los hombres, sobre su persuasión, sobre sus sentimientos involuntarios. La autoridad es la evidencia a partir de la que la masa de la humanidad cree todo lo que se dice que sabe, excepto los hechos que ha conocido a través de sus propios sentidos. Es la evidencia a partir de la que incluso los más sabios reciben todas esas verdades de la ciencia, o hechos de la historia o de la vida, cuyas pruebas no han examinado personalmente. Sobre la inmensa mayoría de los seres humanos, la concurrencia general de la humanidad en cualquier tema de opinión es todopoderosa. Cualquier cosa que se les certifica así la creen con una seguridad plena, que no conceden incluso a la evidencia de sus sentidos cuando la opinión general de la humanidad se opone a la misma. Cuan-

do, por lo tanto, cualquier norma de vida y deber, tanto si está basada en la religión como si no, ha recibido de manera ostensible el asentimiento general, obtiene un dominio sobre la creencia de todo individuo incluso más fuerte que el que tendría si hubiera llegado a esa norma mediante la fuerza inherente de su propio entendimiento. Si Novalis pudo decir, no sin un significado auténtico, que «Mi creencia ha ganado infinitamente para mí desde el momento en que otro ser humano ha comenzado a creer lo mismo»[3], cuánto más se ganará cuando no es solo otra persona, sino todos los seres humanos que uno conoce. Alguien podría plantear como objeción que ningún esquema moral goza de este asentimiento universal, y que ninguno, por lo tanto, puede deber a esta fuente cualquier poder que posea sobre la mente. Por lo que se refiere a la época actual, la afirmación es verdadera, y refuerza el argumento que a primera vista podría parecer que contradice; porque en proporción exacta a la contestación que han recibido los sistemas recibidos de creencia, y a que se ha conocido que hay muchas personas que disienten de los mismos, su dominio sobre la creencia general se ha aflojado, y su influencia práctica sobre la conducta ha disminuido; y puesto que esto les ha pasado no obstante la sanción religiosa que tenían acoplada, no puede haber una evidencia más fuerte de que eran poderosos no en tanto que religión, sino como creencias aceptadas de manera general por la humanidad. Para encontrar gentes que creen en su religión como una persona cree que el fuego quemará su mano cuando la pone en él, debemos buscarlas en esos países orientales en donde los europeos todavía no predominan, o en el mundo europeo cuando todavía era católico de manera universal. Los hombres a menudo desobedecían a la religión en esa época, porque sus apetitos y pasiones humanas eran demasiado fuertes para ella, o porque la misma religión les proporcionaba medios de indulgencia cuando quebrantaban sus obligaciones; pero aunque desobedecían, en su mayor parte no dudaban. Había en esos tiempos una creencia completa, absoluta y no cuestionada, que desde entonces no ha sido general en Europa.

Siendo tal el imperio ejercido sobre la humanidad por la simple autoridad, el testimonio y la mera creencia de sus congéneres; consideremos seguidamente qué tremendo es el poder de la educación; qué indescriptible es el efecto de educar a la gente desde la infancia en una creencia, y en hábitos basados en la misma. Consideremos también que en todos los países, y desde las edades más tempranas hasta el presente, no solamente a aquellos que son llamados educados en un sentido restringi-

3. Véase Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*, Fraser, Londres, 1841, p. 93.

do del término, sino a todos o a casi todos los que han recibido alguna educación de sus padres o de alguien que se interesaba por ellos, se les ha enseñado desde sus años más tempranos alguna clase de creencia religiosa, y algunos preceptos para que los tomaran como los mandamientos de los poderes celestiales dirigidos a ellos y a la humanidad. Y como no puede imaginarse que los mandamientos de Dios sean para niños pequeños otra cosa que los mandamientos de sus padres, es razonable pensar que cualquier sistema de deber social que la humanidad pudiera adoptar, incluso aunque esté divorciado de la religión, tendría la misma ventaja de ser inculcado desde la niñez, y tendría esa ventaja de aquí en adelante mucho más perfectamente que cualquier doctrina la tiene en el momento actual, pues la sociedad está mucho más dispuesta que antes a realizar esfuerzos para la instrucción moral de esas clases numerosas cuya educación hasta ahora ha dejado en una medida muy grande al azar. Ahora bien, es una característica especial de las impresiones de la educación temprana el que posean lo que es tanto más difícil de obtener por las convicciones más tardías, el dominio sobre los sentimientos. Vemos diariamente qué dominio poderoso esas impresiones primeras retienen sobre los sentimientos incluso de quienes han rechazado las opiniones que se les enseñaron tempranamente. Mientras, por otra parte, son solamente personas que combinan un grado mucho más alto de sensibilidad natural y de intelecto que los que normalmente encontramos las que entrelazan sus sentimientos con algo parecido a una fuerza igual alrededor de opiniones que han adoptado a partir de sus propias investigaciones en etapas posteriores de la vida; e incluso cuando hacen esto, podemos decir con verdad que es así porque el fuerte sentido del deber moral, la sinceridad, el valor y la autodevoción que los capacitaron para hacer esto eran en sí mismos los frutos de impresiones tempranas.

El poder de la educación casi no tiene límites; no hay ninguna inclinación natural, por fuerte que sea, que no coaccione y, si es necesario, destruya por la falta de uso. La victoria más grande registrada que la educación ha alcanzado alguna vez sobre una multitud completa de inclinaciones naturales en un pueblo entero —el mantenimiento a la largo de los siglos de las instituciones de Licurgo— debió muy poco, si es que le debía algo, a la religión; porque los dioses de los espartanos eran los mismos que los de otros Estados griegos; y aunque, sin duda, cada Estado de Grecia creía que su gobierno particular tenía en su establecimiento primero alguna clase de sanción divina (casi todos la del oráculo de Delfos) apenas había alguna dificultad en obtener la misma sanción, o una igualmente poderosa, para un cambio. No fue la religión la que construyó la fuerza de las instituciones espartanas; la raíz del sistema era la

devoción a Esparta, al ideal del país o Estado; la cual, transformada en una devoción ideal a un país más grande, el mundo, llegaría a ser igual a la misma y produciría logros bastante más nobles. Entre los griegos, de manera general, la moralidad social era extremadamente independiente de la religión. Más bien era la relación inversa la que existía entre ellas; la adoración de los dioses se inculcaba principalmente como un deber social, pues si estos eran desatendidos o insultados, se creía que su disgusto caería no tanto sobre el individuo que los había ofendido como sobre el Estado o comunidad que lo había criado y tolerado. Una tal enseñanza moral, tal y como existía en Grecia, tenía muy poco que ver con la religión. No se suponía que los dioses se preocuparan mucho de la conducta de los hombres entre sí, excepto cuando los hombres habían logrado que los dioses mismos tomaran partido al colocar una afirmación o un compromiso bajo la sanción de una apelación solemne a los mismos mediante un juramento o una promesa. Concedo que los sofistas y filósofos, e incluso los oradores populares, hicieron todo lo posible para poner la religión al servicio de sus objetivos específicos, y conseguir que se pensase que las opiniones de cualquier clase que querían inculcar eran particularmente aceptables para los dioses; pero no parece que esto fuera la consideración principal en ningún caso, excepto los que implicaban una ofensa directa a la dignidad de los dioses mismos. Para el cumplimiento de las morales humanas se confiaba casi exclusivamente en incentivos seculares. El caso de Grecia es, creo, el único en que una enseñanza que no era religiosa ha tenido la indescriptible ventaja de constituir la base de la educación; y aunque puede decirse mucho en contra de la calidad de alguna parte de la enseñanza, muy poco puede decirse en contra de su eficacia. El ejemplo más memorable del poder de la educación sobre la conducta lo proporciona (como acabo de señalar) este caso excepcional; constituyendo una presunción fuerte de que en otros casos la temprana educación religiosa ha debido su poder sobre la humanidad más a ser temprana que a ser religiosa.

Hasta ahora hemos considerado dos poderes, el de la autoridad y el de la educación temprana, que operan a través de los deseos, los sentimientos y las creencias involuntarias de los hombres, y que la religión ha considerado hasta ahora como su casi exclusivo dominio. Consideremos ahora un tercer poder que opera directamente sobre sus acciones, tanto si conlleva sus sentimientos involuntarios como si no. Este es el poder de la opinión pública, del elogio y la censura, de la aprobación y la desaprobación de sus prójimos; y es una fuente de fuerza inherente a cualquier sistema de creencia moral aceptado de manera general, tanto si está vinculado a la religión como si no lo está.

Los hombres están tan acostumbrados a conceder a los motivos que deciden sus acciones nombres más halagadores que los que con justicia les corresponden, que generalmente son bastante inconscientes del grado en que esas partes de su conducta de las que más se enorgullecen (igual que algunas otras de las que se avergüenzan) está determinado por el motivo de la opinión pública. Por supuesto, la opinión pública exige en su mayor parte las mismas cosas que son exigidas por la moralidad social recibida; pues esa moralidad es, en verdad, el resumen de la conducta que cada persona de la multitud, tanto si ella la observa de manera estricta como si no, desea que los demás observen para con ella misma. Las personas son, por lo tanto, capaces de enorgullecerse fácilmente de que están actuando por un motivo de conciencia cuando están haciendo en obediencia a un motivo inferior cosas que su conciencia aprueba. Vemos continuamente qué grande es el poder de la opinión en oposición a la conciencia, cómo los hombres «siguen a una multitud para hacer el mal»[4]; cómo, a menudo, la opinión los induce a hacer lo que su conciencia desaprueba, y todavía más a menudo evita que hagan lo que exige. Pero cuando el motivo de la opinión pública actúa en la misma dirección que la conciencia, lo que —puesto que normalmente la opinión pública ha hecho en primera instancia a la conciencia— ocurre de manera natural en la mayor parte de los casos; entonces, es el más poderoso de todos los motivos que operan sobre la mayoría de la humanidad.

Los nombres de todas las pasiones más poderosas (exceptuando las meramente animales) que manifiesta la naturaleza humana, son cada uno de ellos un nombre para solo una parte del motivo derivado de lo que llamo aquí opinión pública. El deseo de gloria, el deseo de alabanzas, el deseo de ser admirado, el deseo de adquirir respeto y deferencia, incluso el deseo de que simpaticen con nosotros, son porciones de su poder atrayente. «Vanidad» es generalmente un nombre injurioso para su atrayente influencia cuando se considera que es excesiva. El miedo a la vergüenza, el temor a una mala reputación o a causar disgusto u odio, son las formas directas y simples de su poder de disuasión. Pero la fuerza disuasoria de los sentimientos desfavorables de la humanidad no consiste solamente en el dolor de saber que uno mismo es el objeto de tales sentimientos, incluye todos los castigos que puede imponer: la exclusión del trato social y de los innumerables buenos oficios que los seres humanos requieren los unos de los otros; la pérdida de todo lo que es llama-

4. Mill está citando Éxodo 23, 2. En la versión de E. Nácar Fuster y A. Colunga Cueto (*Sagrada Biblia*, BAC, Madrid, [22]1974) aparece como «no te dejes arrastrar al mal por la muchedumbre». Nosotros hemos traducido literalmente el texto inglés.

do éxito en la vida; a menudo una gran disminución o la pérdida total de los medios de subsistencia; malos oficios de varias clases, suficientes para convertir la vida en desdichada, y que en algunas sociedades alcanzan la persecución real hasta la muerte. E, igualmente, la influencia atrayente o impulsora de la opinión pública incluye todo el abanico de lo que quiere decirse comúnmente por ambición; porque, excepto en épocas de violencia militar sin ley, los objetos de la ambición social solo pueden obtenerse por medio de la buena opinión y la disposición favorable de nuestros prójimos; tampoco, en nueve casos de cada diez, se desearían esos objetos si no fuera por el poder que confieren sobre los sentimientos de la humanidad. Incluso el placer que uno experimenta cuando se aprueba a sí mismo, en la gran mayoría de las personas depende principalmente de la opinión de los demás. Tal es la influencia involuntaria de la autoridad sobre las mentes ordinarias, que las personas deben ser de un carácter mejor que el ordinario para ser capaces de una seguridad plena de que están en lo cierto cuando el mundo —esto es, cuando *su* mundo— piensa que están equivocadas; tampoco hay, para la mayoría de los hombres, ninguna prueba tan demostrativa de su propia virtud o talento como que la gente en general parezca creer en el mismo. A través de todas las parcelas de los asuntos humanos, la consideración por las opiniones de nuestros prójimos es, en una forma u otra, en casi todos los caracteres, el motivo dominante. Y deberíamos notar que este motivo es el más fuerte de manera natural en las naturalezas más sensibles, que constituyen el material más prometedor para la formación de grandes virtudes. Hasta dónde alcanza su poder es conocido por una experiencia demasiado familiar como para requerir aquí alguna prueba o ilustración. Una vez que se han obtenido los medios de subsistencia, la parte más grande con mucho del esfuerzo y del trabajo restantes que tienen lugar en la Tierra tiene como su objeto adquirir el respeto o la consideración favorable de la humanidad; ser admirado o, en todo caso, no ser despreciado por los demás. La actividad comercial e industrial que hace avanzar la civilización, la frivolidad, la prodigalidad, y la sed egoísta de engrandecimiento que la retardan, fluyen igualmente de esa fuente. Mientras que como un ejemplo del poder que ejercen los terrores que se derivan de la opinión pública sabemos cuántos asesinatos se han cometido únicamente para quitar de en medio a un testigo que conocía algún secreto que deshonraría a su asesino y era probable que lo revelara.

Cualquiera que considere de manera imparcial y justa el tema, verá que hay razón para creer que esos grandes efectos sobre la conducta humana que normalmente se atribuyen a motivos que se derivan directamente de la religión, tienen la mayor parte de las veces como su causa más cerca-

na la influencia de la opinión humana. La religión ha sido poderosa no por su fuerza intrínseca, sino porque ha manejado ese poder adicional más poderoso. El efecto de la religión ha sido inmenso al dar una dirección a la opinión pública; la cual, en muchos de los aspectos más importantes se ha visto condicionada completamente por la misma. Pero sin las sanciones sobreañadidas por la opinión pública, sus sanciones propias nunca han ejercido —excepto en caracteres excepcionales o en estados de ánimo peculiares— una influencia muy poderosa después de que pasaran las épocas en que se suponía habitualmente que la actividad divina empleaba castigos y recompensas temporales. Cuando un hombre creía firmemente que si violaba el carácter sagrado de un santuario particular, moriría en el acto o sufriría de repente una enfermedad mortal, tenía cuidado, sin duda, de no incurrir en el castigo; pero cuando alguien tuvo el valor de desafiar el peligro y escapó impune, el hechizo se rompió. Si alguna vez se le enseñó a un pueblo que estaba bajo un gobierno divino, y que de no mantenerse fiel a su religión y a su ley sufriría castigos temporales enviados desde lo alto, estos fueron los judíos. Sin embargo, su historia fue una mera sucesión de recaídas en el paganismo. Sus profetas e historiadores, que se mantuvieron firmes en sus antiguas creencias (aunque les dieron una interpretación tan liberal como para pensar que era manifestación suficiente del disgusto de Dios hacia un rey el que a su bisnieto le pasara algún mal), nunca cesaron de quejarse de que sus compatriotas hacían oídos sordos a sus vaticinios; y de aquí el que, dada la fe que tenían en un gobierno divino que operaba mediante castigos temporales, no pudieran dejar de anticipar (igual que el padre de Mirabeau —sin esa motivación— fue capaz de hacer en vísperas de la Revolución francesa) *la culbute générale*; una expectativa que, afortunadamente para el crédito de sus poderes proféticos, se cumplió; a diferencia de la de san Juan, quien en la única profecía inteligible del Apocalipsis, predijo para la ciudad de las siete colinas un destino similar al de Nínive y Babilonia[5]; predicción que hasta el día de hoy no se ha cumplido. Indiscutiblemente, la convicción que con el tiempo la experiencia forzó en todos, excepto los muy ignorantes, de que los castigos divinos no podían esperarse con seguridad en forma temporal, contribuyó mucho a la caída de las religiones antiguas, y a la adopción general de una que, sin excluir de manera absoluta las interferencias providenciales en esta vida para el castigo de la culpa y la recompensa del mérito, mandó la escena principal de la retribución divina a un mundo tras la muerte. Pero las recompensas y los castigos pospuestos a esa distancia en el tiempo, y sin que

5. Mill se está refiriendo a Apocalipsis 17 y 18.

los ojos los vieran nunca, no están calculados, incluso cuando se presentan como infinitos y eternos, para tener en las mentes ordinarias un efecto muy poderoso en oposición a una tentación fuerte. Solamente su carácter remoto supone ya de por sí una reducción prodigiosa de su eficacia en las mentes que más requieren que se las contenga con la amenaza del castigo. Una disminución todavía mayor la representa la incertidumbre que a partir de la misma naturaleza del caso corresponde a esas recompensas y castigos; porque las recompensas y los castigos administrados tras la muerte deben concederse claramente no a acciones particulares, sino a partir de un examen general de la vida entera de la persona, y esta se convence a sí misma fácilmente de que cualesquiera puedan haber sido sus pecadillos, habrá en último término un balance a su favor. Todas las religiones positivas contribuyen a este autoengaño. Las malas religiones enseñan que la venganza divina puede sobornarse mediante ofrendas o mediante la humillación personal; las religiones mejores, para no conducir a los pecadores a la desesperación, insisten tanto en la misericordia divina, que a duras penas alguno se ve obligado a pensar en sí mismo como condenado de manera irrevocable. La única cualidad de estos castigos que podría parecer calculada para hacerlos eficaces, su abrumadora magnitud, es en sí misma una razón por la que nadie (excepto algún hipocondríaco aquí o allá) cree jamás realmente que está en un peligro muy serio de incurrir en los mismos. Incluso el peor malhechor apenas es capaz de creer que cualquier crimen que haya tenido en su poder cometer, cualquier mal que pueda haber causado en el corto espacio de su vida, pueda merecer una tortura que se extiende a través de una eternidad. De acuerdo con esto, los predicadores y los escritores religiosos nunca se cansan de quejarse del poco efecto que los motivos religiosos tienen en la conducta y la vida de los hombres, no obstante los tremendos castigos proclamados.

El señor Bentham, a quien ya he mencionado como uno de los pocos autores que ha escrito algo relevante sobre la eficacia de las sanciones religiosas, aduce algunos casos que prueban que la obligación religiosa, cuando no está reforzada por la opinión pública, apenas produce algún efecto en la conducta. Su primer ejemplo es el de los juramentos. Los juramentos que se realizan ante los tribunales de justicia, y cualesquiera otros que —debido a la importancia manifiesta para la sociedad de que se cumplan— la opinión pública hace valer estrictamente, son considerados como obligaciones reales y que hay que cumplir. Pero los juramentos universitarios[6] y los juramentos en los puestos de aduanas, aunque

6. El texto de Bentham detalla mejor el tema: «Todo joven que entra en la Universidad de Oxford está obligado a prestar juramento de que observará los estatutos de la Uni-

desde un punto de vista religioso sean igualmente obligatorios, son en la práctica completamente ignorados, incluso por hombres por demás honorables. El juramento universitario de obedecer los estatutos ha sido durante siglos, con una aquiescencia universal, algo de lo que no se hace caso; y declaraciones completamente falsas se juran (o se juraban) diariamente y de una manera desvergonzada en los puestos de aduanas, y esto lo hacen personas tan atentas como otras a todas las obligaciones ordinarias de la vida. La explicación es que en estos casos la opinión pública no impone que seamos veraces. El segundo caso que Bentham cita es el del duelo; una práctica que ahora resulta obsoleta en este país, pero que está en pleno vigor en otros países cristianos; es considerado y admitido como un pecado por casi todos los que, no obstante, en obediencia a la opinión [pública][7] y para escapar de la humillación personal, son culpables del mismo. El tercer caso es el de las relaciones sexuales ilícitas, las cuales están para los dos sexos en el grado más alto de los pecados religiosos; y, sin embargo, al no ser censuradas severamente por la opinión [pública] en el caso del sexo masculino, los hombres tienen en general muy poco escrúpulo en incurrir en ellas; mientras que en el caso de las mujeres, aunque la obligación religiosa no es más fuerte, sin embargo, —al estar respaldada seriamente por la opinión pública— generalmente resulta eficaz.

Puede sin duda plantearse alguna objeción a los ejemplos de Bentham, considerados como experimentos cruciales sobre el poder de la sanción religiosa; porque (puede decirse) en esos casos la gente no cree realmente que Dios los castigará, igual que tampoco creen que los hombres los castigarán. Y esto es ciertamente verdadero en el caso de esos juramentos universitarios y de algunos otros que se realizan habitualmente sin intención de cumplirlos. En estos casos, el juramento se considera como una mera formalidad, desprovista de cualquier significado serio ante los ojos de la Deidad; y la persona más escrupulosa, incluso si se re-

versidad, un conjunto de normas para su conducta mientras sea estudiante, y que elaboró hace mucho tiempo el arzobispo Laud. Una vez que se ha prestado este juramento, no se le dedica ni un pensamiento, incluso por la persona religiosa más escrupulosa. Sus preceptos son completamente desatendidos y olvidados y, por supuesto, infringidos en toda ocasión en la que su observancia resulte inconveniente» (*Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind*, Parte I, cap. VIII). Esta Parte I de la obra de Bentham está recogida en J. E. Crimmins (ed.), *Utilitarians and Religion*, Thoemmes, Bristol, 1998, la cita corresponde a la p. 380. Puede verse todo el capítulo para los otros ejemplos que Mill menciona.

7. La palabra entre corchetes es un añadido nuestro, pero es fácil ver que todo el contexto la exige. Lo mismo ocurre algo más abajo.

procha a sí misma haber realizado un juramento que nadie considera adecuado que deba mantener, en su conciencia no se acusa de ser culpable de perjurio, sino solo de la profanación de una ceremonia. Este no es un buen ejemplo, por lo tanto, de la debilidad del motivo religioso cuando está divorciado del motivo de la opinión humana. El punto que ilustra es más bien la tendencia de un motivo a venir e irse con el otro, de tal forma que cuando cesan los castigos de la opinión pública, también cesa el motivo religioso. La misma crítica, sin embargo, no es igualmente aplicable a los otros ejemplos de Bentham, la práctica del duelo y las irregularidades sexuales. Quienes realizan estos actos, el primero, motivados por la opinión pública, el segundo, contando con su indulgencia, creen realmente, en la mayoría de los casos, que están ofendiendo a Dios. Sin duda, no creen que le estén ofendiendo en tal grado que estén poniendo muy seriamente en peligro su salvación. Su confianza en la misericordia divina prevalece sobre el miedo a su rencor, proporcionando una ejemplificación de la observación que hemos realizado de que la inevitable incertidumbre de los castigos religiosos hace que sean débiles como motivo de disuasión. Son tales incluso en el caso de actos que la opinión humana condena; y mucho más en el caso de actos con los que esta es indulgente. Lo que la humanidad considera venial, apenas nunca se supone que Dios lo mire seriamente; al menos esto es lo que piensan los que sienten en sí mismos alguna inclinación a poner en práctica el acto en cuestión.

Ni por un momento pretendo negar que haya estados de la mente en que la idea del castigo religioso actúa con la fuerza más irresistible. En la enfermedad hipocondríaca, y en quienes, a partir de grandes desilusiones o de otras causas morales, los pensamientos y la imaginación han asumido un aspecto habitualmente melancólico, ese tema, al juntarse con la tendencia preexistente de la mente, proporciona imágenes que reúnen todas las cualidades necesarias para conducir al desgraciado enfermo incluso a la locura. A menudo, durante un estado temporal de depresión, estas ideas dominan de tal forma la mente que proporcionan un cambio permanente en el carácter; siendo este el caso más común de lo que en la fraseología de las sectas se denomina una conversión. Pero si el estado depresivo cesa después de la conversión, como ocurre normalmente, y el converso no vuelve a su situación anterior, sino que persevera en su nuevo estilo de vida, la diferencia principal entre este estilo de vida y el anterior se encuentra de forma usual en que el hombre ahora guía su vida por la opinión pública de sus asociados religiosos, igual que antes la guiaba por la del mundo profano. En todo caso, existe una prueba clara de lo poco que la generalidad de la humanidad, religiosa o mun-

dana, teme realmente los castigos eternos, y es cuando vemos cómo, incluso cuando la muerte se aproxima, cuando el carácter remoto de esos castigos, que tanto los privó de su efecto, se cambia por la proximidad más cercana, casi todas las personas que no han sido culpables de algún crimen muy grave (y muchas que lo han sido) se sienten bastante libres de inquietudes en cuanto a sus perspectivas en el otro mundo, y ni por un momento parecen considerar que están en un peligro real de padecer un castigo eterno.

Con respecto a las muertes crueles y las torturas corporales que quienes confiesan su fe y los mártires han soportado tan a menudo por motivo de su religión, no las despreciaría atribuyendo cualquier parte de esta constancia y valor admirables a la influencia de la opinión pública. La opinión humana, sin duda, se ha mostrado completamente igual en la producción de una firmeza similar en personas que no se distinguían de otra forma por la excelencia moral; como es el caso de los indios norteamericanos quemados en la hoguera. Pero si no era el pensamiento de la gloria ante los ojos de sus correligionarios lo que mantuvo firmes en su agonía a estos sufridores heroicos, tampoco creo que fuera, hablando en general, el pensamiento de los placeres del Cielo o de los sufrimientos del Infierno. Su impulso era un entusiasmo divino, una devoción por una idea que les hacía olvidarse de sí mismos, un estado exaltado del sentimiento, de ninguna manera peculiar de la religión, sino que es el privilegio de toda gran causa el inspirar; un fenómeno que pertenece a los momentos críticos de la existencia, no al juego ordinario de los motivos humanos, y del que no puede inferirse nada en cuanto a la eficacia de las ideas de que surgió —tanto si son religiosas como si son de otra clase— para sobreponerse a las tentaciones normales, y regular el curso de la vida diaria.

Puede que hayamos acabado ya con esta parte del tema, que es, después de todo, la más vulgar. El valor de la religión como suplemento de las leyes humanas, como una clase de policía más hábil, como un auxiliar del que atrapa a los ladrones y del verdugo, no es esa parte de sus pretensiones sobre la que más les gusta insistir a los devotos de espíritu más elevado; y probablemente estarían tan dispuestos como cualquiera a admitir que, si pudiéramos prescindir de los oficios más nobles de la religión sobre el alma, podría encontrarse un sustituto para un instrumento social tan egoísta y vulgar como el miedo al infierno. Según su opinión sobre este asunto, los hombres mejores requieren de manera absoluta la religión para la perfección de su propio carácter, aunque la coerción de los peores posiblemente podría realizarse sin su ayuda.

Sin embargo, incluso desde el punto de vista social bajo su aspecto más elevado, estos espíritus más nobles afirman de manera general la ne-

cesidad de la religión, si no como algo que haga cumplir la moral social, sí como algo que la enseña. Dicen que solo la religión puede enseñarnos lo que es la moral; que toda moral elevada reconocida alguna vez por la humanidad se aprendió a partir de la religión; que los más grandes filósofos no inspirados, en sus momentos más sublimes, se pararon muy por debajo de la moral cristiana; y cualquier moral inferior que puedan haber alcanzado (mediante la ayuda, según piensan muchos, de oscuras tradiciones derivadas de los libros hebreos, o de una Revelación primigenia), nunca podrían inducir a la masa común de sus compatriotas a aceptarla a partir de ellos. Que solo cuando se entiende la moralidad como proviniendo de los dioses, los hombres en general la aceptan y se comprometen con ella, prestándola las sanciones humanas para su cumplimiento. Admitiendo que los motivos humanos bastan para hacer que la norma se obedezca, si no fuera por la idea religiosa, no hubiéramos tenido la norma misma.

Considerado como un tema histórico, mucho de esto es verdadero. Las gentes del mundo antiguo, de manera general, si no siempre, han recibido su moral, sus leyes, sus creencias intelectuales, e incluso sus artes prácticas de la vida —en breve, todo lo que tendía a guiarlos o a disciplinarlos— como revelaciones de poderes superiores, y de cualquier otra forma no podrían fácilmente haberse visto inducidos a aceptarlas. Esto era en parte el efecto de sus esperanzas y temores con respecto a estos poderes, que en las épocas antiguas eran de una potencia mucho más grande y más universal, cuando la actividad de los dioses se percibía en los eventos de la vida diaria, pues la experiencia no había desvelado todavía las leyes fijas de acuerdo con las que los fenómenos físicos se sucedían los unos a los otros. De manera independiente de las esperanzas y los temores personales, también la deferencia involuntaria que sentían estas mentes rudas por fuerzas superiores a las suyas, y la tendencia a suponer que seres de poder sobrehumano deben ser también de sabiduría y conocimiento sobrehumanos, hizo que desearan de forma desinteresada adecuar su conducta a las supuestas preferencias de estos seres poderosos, y que no adoptaran ninguna práctica nueva sin su autorización, o bien ofrecida espontáneamente, o bien solicitada y obtenida.

Pero del hecho de que cuando los hombres eran todavía salvajes no hubieran recibido las verdades morales o científicas a menos que supusieran que habían sido transmitidas de manera sobrenatural, ¿se sigue que en el presente renunciarían a las verdades morales, igual que a las científicas, porque creyeran que no tenían un origen más elevado que corazones humanos nobles y sabios? ¿No son las verdades morales suficientemente fuertes en su propia evidencia como para retener en todos los casos

la creencia de la humanidad una vez que la han adquirido? Concedo que algunos de los preceptos de Cristo tal y como aparecen en los Evangelios —mucho más elevados que el paulismo, que es el fundamento del cristianismo usual— llevan algunas clases de bondad moral a una altura más elevada que la que jamás se había alcanzado antes, aunque mucho de lo que se supone que es exclusivo de las mismas se encuentra igual en las *Meditaciones* de Marco Aurelio, que no tenemos fundamento para creer que haya debido algo al cristianismo. Pero este beneficio, a cualquier cosa que equivalga, se ha obtenido ya. La humanidad lo posee. Se ha convertido en la propiedad de la humanidad, y no puede ahora perderse por algo que no sea parecido a un retorno a la barbarie primitiva. El nuevo mandamiento de «Amaros los unos a los otros»*; el reconocimiento de que los mejores son quienes sirven a los demás, no quienes son servidos por ellos; el respeto por los débiles y humildes, que es la base de la caballerosidad, pues son ellos —no los fuertes— los que están señalados para ocupar el primer puesto a los ojos de Dios, y el primer sitio entre sus semejantes; la lección de la parábola del Buen Samaritano[8]; la que afirma que «aquel que esté sin pecado, que tire la primera piedra»[9]; el precepto de hacer a los demás lo que quisiéramos que nos hicieran[10]; y otras normas morales parecidas que se encuentran —mezcladas con algunas exageraciones poéticas y con algunas máximas de las que es difícil establecer el sentido preciso— en los dichos auténticos de Jesús de Nazaret; están, sin duda, en suficiente armonía con el intelecto y con los sentimientos de todo buen hombre o mujer como para no estar en peligro de que los dejen marchar una vez que han sido reconocidos como el credo de la porción mejor y más destacada de nuestra especie. Habrá, como ha habido, bastantes defectos durante un largo tiempo por venir en cuanto a actuar sobre la base de los mismos; pero que se olviden, o cesen de ser operativos en la conciencia humana, mientras los seres humanos sigan estando cultivados o civilizados, puede pronunciarse de una vez por todas que es imposible.

Por otra parte, hay un mal muy real en asignar un origen sobrenatural a las máximas de moralidad recibidas. Este origen consagra el con-

* [Juan 13, 34]. Este no es, sin embargo, un mandamiento nuevo. Para hacer justicia al gran legislador hebreo, debería siempre recordarse que el precepto «Amar a tu prójimo como a ti mismo» existía ya en el Pentateuco; y es muy sorprendente encontrarlo allí [Levítico 19, 18].

8. Véase Lucas 10, 30-37.

9. Juan 8, 7.

10. Mateo 7, 12.

junto de las mismas, y las protege de que sean discutidas o criticadas. Así que si entre las doctrinas morales recibidas como parte de la religión hay algunas que son imperfectas —que son erróneas desde el principio, o que no están adecuadamente limitadas o expresadas, o que aunque una vez fueron irreprochables, ya no se adecúan a los cambios que han tenido lugar en las relaciones humanas (y es mi creencia firme que en la así llamada moral cristiana se encuentran ejemplos de todas estas clases)—, estas doctrinas se consideran igualmente obligatorias para la conciencia, igual que los preceptos de Cristo más nobles, más permanentes y más universales. Siempre que se supone que la moral es de origen sobrenatural, la moral queda estereotipada; como está la ley, por la misma razón, entre los creyentes en el Corán.

Por lo tanto, la creencia en lo sobrenatural —por grandes que sean los servicios que prestó en las etapas tempranas del desarrollo humano— no puede considerarse ahora que siga requiriéndose, ni para hacernos capaces de conocer lo que es bueno y lo que es malo en la moral social, ni para proporcionarnos motivos para hacer el bien y abstenernos del mal. Tal creencia, por lo tanto, no es necesaria para los fines sociales, al menos en la forma basta en que estos pueden considerarse cuando están separados del carácter del ser humano individual. Queda ahora por considerar esta rama más elevada del tema. Si las creencias sobrenaturales son de hecho necesarias para la perfección del carácter individual, son también necesarias para la excelencia más alta en la conducta social; necesarias en un sentido bastante más elevado que el vulgar, que constituye el gran apoyo de la moral a los ojos comunes.

Consideremos entonces qué hay en la naturaleza humana que provoca que necesite una religión; qué necesidades de la mente humana la religión satisface y qué cualidades desarrolla. Una vez que hayamos comprendido esto, seremos más capaces de juzgar hasta qué punto esas necesidades pueden satisfacerse de otra forma, y esas cualidades, o cualidades equivalentes a las mismas, desarrollarse y perfeccionarse por otros medios.

Sostengo que el viejo dicho *Primus in orbe Deos fecit timor* es falso, o que, como mucho, solo contiene una pequeña porción de verdad. La creencia en los dioses tuvo, creo, incluso en las mentes más rudas, un origen más honorable. Su universalidad se ha explicado muy racionalmente a partir de la tendencia espontánea de la mente a atribuir vida y volición, similares a las que siente en sí, a todos los fenómenos y objetos naturales que parece que se mueven por sí mismos. Esta era una fantasía plausible, y ninguna teoría mejor podía formarse al principio. Se persistió en la misma de manera natural en tanto que las operaciones y los

movimientos de estos objetos parecían ser arbitrarios, y que no parecía que pudieran explicarse de otra forma que por la elección libre del Poder mismo. Al principio, sin duda, se suponía que los objetos mismos estaban vivos; y esta creencia todavía se mantiene entre los fetichistas de África. Pero como debe pronto haber resultado absurdo que cosas que podían hacer mucho más que el hombre no pudieran o no hicieran lo que el hombre hace —como, por ejemplo, hablar—, se produjo la transición a suponer que el objeto presente a los sentidos era inanimado, pero que era la criatura o el instrumento de un ser invisible con una forma y órganos similares a los humanos.

Una vez que creyeron en estos seres, el miedo a los mismos se siguió necesariamente; puesto que se pensaba que eran capaces de causar a su antojo grandes males a los seres humanos; males cuyas víctimas no sabían cómo evitar o cómo prever, sino que quedaban dependiendo —para sus oportunidades de lograr alguna de estas dos cosas— de las peticiones dirigidas a las deidades mismas. Es verdad, por consiguiente, que el miedo tuvo mucho que ver con la religión, pero, evidentemente, la creencia en los dioses precedió al miedo, y no surgió de él; aunque el miedo, una vez establecido, fue un fuerte apoyo de la creencia, y no se concebía una ofensa mayor a las divinidades que cualquier duda sobre su existencia.

No es necesario proseguir más con la historia natural de la religión, pues aquí no tenemos que dar cuenta de su origen en las mentes primitivas, sino de su persistencia en las cultivadas. Creo que una explicación suficiente de esto último se encontrará en los estrechos límites del conocimiento seguro de los hombres y en el carácter ilimitado de su deseo de saber. La existencia humana está rodeada de misterio. La estrecha región de nuestra experiencia es una pequeña isla en medio de un mar sin límites, que al mismo tiempo impresiona a nuestros sentimientos y estimula nuestra imaginación por su inmensidad y su oscuridad. Para que el misterio crezca, el campo de nuestra existencia terrenal no es solo una isla en el espacio infinito, sino también en el tiempo infinito. El pasado y el futuro nos están igualmente velados. No conocemos ni el origen de lo que es ni su destino final. Si nos sentimos profundamente interesados en conocer que hay miríadas de mundos a una distancia espacial incalculable, e inconcebible para nuestras facultades; si estamos deseosos de descubrir lo poco que podamos sobre esos mundos, y cuando no podemos saber lo que son, nunca podemos saciarnos de especular sobre lo que puedan ser; ¿no es un tema de interés mucho más profundo para nosotros aprender, o incluso conjeturar, de dónde vino este mundo más cercano que nosotros habitamos, qué causa o actividad lo hizo ser lo que es, y de qué poderes depende su destino futuro? ¿Quién no desearía más

ardientemente saber esto que cualquier otro conocimiento concebible, en tanto que apareciera la más ligera esperanza de obtener este saber? ¿Qué no daría uno por tener noticias creíbles de esa misteriosa región, por un destello de la misma que pudiera capacitarnos para ver la luz más débil a través de su oscuridad, especialmente por obtener una teoría sobre esa región que pudiéramos creer, y que la representara como habitada por una influencia benigna, y no hostil? Pero puesto que solo somos capaces de penetrar en esa región con la imaginación, asistidos por analogías especiosas, pero inconcluyentes, derivadas de la actividad y el designio humanos, la imaginación es libre de llenar ese vacío con las imágenes que más le agraden; sublimes y enriquecedoras, si es una imaginación elevada; bajas y mezquinas, si es una imaginación rastrera.

La religión y la poesía se dirigen ambas, al menos en uno de sus aspectos, a la misma parte de la constitución humana. Ambas satisfacen la misma necesidad, la de concepciones ideales más grandiosas y más bellas que las que vemos realizadas en la prosa de la vida humana. La religión, en tanto que distinta de la poesía, es el producto del anhelo por saber si estas concepciones imaginativas tienen realidades que correspondan a las mismas en algún otro mundo diferente del nuestro. La mente, en este estado, aprovecha con entusiasmo cualquier rumor referente a otros mundos, especialmente cuando lo comunican personas a las que considera más sabias que ella misma. A la poesía de lo sobrenatural vienen así a añadirse una expectativa y una creencia positivas, que las mentes no poéticas pueden compartir con las poéticas. La creencia en Dios o en los dioses y en una vida tras la muerte se convierte en el lienzo que cada mente, de acuerdo con su capacidad, cubre con las pinturas ideales que puede inventar o copiar. En esa otra vida, cada uno espera encontrar el bien que ha fracasado en encontrar en la Tierra, o algo mejor que le es sugerido por el bien que en la Tierra ha visto y conocido parcialmente. Más específicamente, esta creencia proporciona a las mentes más sutiles el material para la concepción de seres más espantosos que los que *pueden* haber conocido en la Tierra, y más excelentes que los que probablemente *han* conocido. En tanto que la vida humana resulte insuficiente para satisfacer las aspiraciones humanas, habrá un anhelo de algo más elevado, el cual encuentra su satisfacción más obvia en la religión. En tanto que la vida en la Tierra esté llena de sufrimientos, habrá necesidad de consuelos, que la esperanza en el Cielo proporciona a las personas egoístas y el amor de Dios a las agradecidas y de carácter dulce.

Por lo tanto, el valor de la religión para el individuo, tanto en el pasado como en el presente, como una fuente de satisfacción personal y de sentimientos elevados es algo indiscutible. Pero todavía hay que consi-

derar si con vistas a obtener este bien es necesario viajar más allá de los límites del mundo que habitamos; o si la idealización de nuestra vida terrenal, el cultivo de una concepción elevada de aquello en lo que *la misma* podría convertirse, no es capaz de proporcionar una poesía y, en el mejor sentido de la palabra, una religión igual de adecuada para exaltar los sentimientos, y (con la misma ayuda de la educación) mejor calculada para ennoblecer la conducta que cualquier creencia concerniente a poderes desconocidos.

Ante la mera sugerencia de tal posibilidad muchos exclamarán que la corta duración y la pequeñez e insignificancia de la vida, si no hay una prolongación de la misma más allá de lo que vemos, hace imposible que sentimientos grandes y elevados puedan vincularse a algo trazado en una escala tan pequeña; que tal concepción de la vida no puede emparejarse con algo más elevado que las opiniones epicúreas y la doctrina epicúrea de «comamos y bebamos, que mañana moriremos»[11].

Indiscutiblemente, dentro de ciertos límites, la máxima de los epicúreos es razonable, y aplicable a cosas mucho más elevadas que el comer y el beber. Aprovechar al máximo el presente para todos los buenos fines, los del disfrute entre otros; mantener bajo control esas disposiciones mentales que conducen a un sacrificio indebido del bien presente en función de uno futuro que puede que nunca llegue; cultivar el hábito de obtener placer de cosas que están a nuestro alcance, mejor que de la persecución demasiado entusiasta de objetos lejanos; pensar que es tiempo perdido todo el que no se gasta o en el placer personal o en hacer cosas útiles para uno mismo o para otros; estas son máximas sabias, y la doctrina del *carpe diem*, llevada hasta aquí, es un corolario legítimo y racional de la brevedad de la vida. Pero que porque la vida sea corta no debemos preocuparnos de nada más allá de la misma, esta no es una conclusión legítima: y la suposición de que los seres humanos en general no son capaces de experimentar un interés profundo —incluso el más profundo— en cosas que nunca vivirán para ver, es una visión de la naturaleza humana tan falsa como abyecta. Recordemos que si la vida individual es corta, la vida de la especie humana no es corta; su duración indefinida equivale prácticamente a no tener fin; y, al combinarse con la capacidad indefinida de mejora, ofrece a la imaginación y a nuestra simpatía un objeto lo bastante grande como para satisfacer cualquier demanda razonable de una aspiración grandiosa. Si tal objeto parece pequeño a una mente acostumbrada a soñar con bienaventuranzas infinitas

11. Véase 1 Corintios 15, 32.

y eternas, lo cierto es que se expandirá en otras dimensiones diferentes cuando esas fantasías infundadas hayan quedado en el pasado.

Tampoco debemos pensar que solo las personas más eminentes en mente y en corazón de nuestra especie son capaces de identificar sus sentimientos con la vida entera de la raza humana. Esta noble capacidad implica, sin duda, un cierto cultivo, pero no superior al que podría ser el destino de todos, y que con toda certeza se dará si continúa la mejora humana. Se ha encontrado que objetos bastante más pequeños que este, e igualmente confinados dentro de los límites de la Tierra (aunque no dentro de los límites de una única vida humana), bastan para inspirar a grandes masas y a largas sucesiones de la humanidad con un entusiasmo capaz de gobernar la conducta y colorear toda la vida. Roma fue para todo el pueblo romano, durante muchas generaciones, una religión igual que Jehová lo fue para los judíos; mejor dicho, mucho más, porque nunca decayeron en su adoración, cosa que los judíos sí que hicieron con la suya. Y los romanos, por lo demás un pueblo egoísta, sin facultades muy notables de ninguna clase, excepto las puramente prácticas, derivaron, sin embargo, de esta idea única una cierta grandeza del alma, que se manifiesta en toda su historia cuando esta idea está en juego, y solo allí; y esto ha ganado para los romanos la gran admiración —en otros aspectos no merecida en absoluto— que las personas de mente más noble han sentido por ellos desde su época hasta la nuestra.

Cuando consideramos en qué sentimiento más ardiente, en circunstancias educativas favorables, se ha convertido el amor a la patria, no podemos juzgar imposible que el amor a esa patria más grande, el mundo, pueda alimentarse hasta alcanzar una fuerza similar, tanto como una fuente de emociones elevadas como en forma de un principio del deber. Quien necesite otra lección sobre este tema, aparte de la que proporciona todo el curso de la historia antigua, que lea el *de Officiis* de Cicerón. No puede decirse que la norma moral establecida en este celebre tratado sea una norma elevada. De acuerdo con nuestras nociones es en muchos puntos demasiado laxa y admite capitulaciones de conciencia. Pero acerca del tema del deber para con nuestro país no acepta ningún compromiso. Que cualquier hombre con las pretensiones más pequeñas de ser virtuoso pudiera dudar en sacrificar la vida, la reputación, la familia, todo lo que es valioso para él, por amor a su patria es una suposición que este intérprete eminente de la moral griega y romana no puede tomar en consideración ni por un momento. Si entonces pudo entrenarse a las personas, como vemos que lo fueron, no solo para creer teóricamente que el bien de su patria era un objeto ante el que todos los otros debían ceder su puesto, sino para que lo sintieran de forma práctica como el gran

deber de la vida, también podría hacerse que experimentaran la misma obligación absoluta hacia el bien universal. Una moralidad basada en opiniones amplias y sabias sobre el bien del conjunto, sin sacrificar el individuo al conjunto, ni el conjunto al individuo, sino concediendo al deber, por una parte, y a la libertad y la espontaneidad, por la otra, su ámbito propio de actuación, derivaría su poder en las naturalezas superiores de la simpatía, la benevolencia, y la pasión por lograr la excelencia moral; y en las inferiores, de los mismos sentimientos cultivados en la medida en que lo permitiera su capacidad, con la fuerza sobreañadida del temor a la deshonra. Esta moral elevada no basaría su ascendiente en ninguna esperanza de recompensa; pero la recompensa que podría buscarse, y cuyo pensamiento sería un consuelo en medio del sufrimiento y un apoyo en momentos de debilidad, no sería una problemática existencia futura, sino la aprobación en esta vida de aquellos a quienes respetamos, e idealmente de todos aquellos, vivos o muertos, a los que admiramos o veneramos. Porque el pensamiento de que nuestros amigos o nuestros padres fallecidos hubieran aprobado nuestra conducta es un motivo apenas menos poderoso que el conocimiento de que nuestros padres o amigos vivos la aprueban; y la idea de que Sócrates, o Howard, o Washington, o Marco Aurelio, o Cristo, hubieran simpatizado con nosotros, o que estamos intentando hacer nuestra labor con el espíritu con el que ellos hicieron la suya, ha operado en las mejores mentes como un fuerte incentivo para actuar de acuerdo con sus mejores sentimientos y convicciones.

Denominar estos sentimientos con el nombre de moralidad, excluyendo cualquier otro título, es reclamar muy poco para ellos. Constituyen realmente una religión; de la que, como en el caso de las otras religiones, las buenas obras externas (el máximo significado que sugiere usualmente la palabra moralidad) son solo una parte y, de hecho, constituyen más bien los frutos de la religión que la religión misma. La esencia de la religión es la dirección fuerte y sincera de las emociones y los deseos hacia un objeto ideal, reconocido como de la excelencia más alta, y como legítimamente superior a todos los objetos de deseos egoístas. Esta condición la cumple la Religión de la Humanidad en un grado tan eminente, y en un sentido tan elevado, como las religiones sobrenaturales incluso en sus manifestaciones mejores, y mucho más que en cualquiera de sus otras manifestaciones.

Mucho más podría añadirse sobre este tema; pero se ha dicho bastante para convencer a cualquiera que pueda distinguir entre las capacidades intrínsecas de la naturaleza humana y las formas en que esas capacidades se han desarrollado históricamente, de que el sentido de unidad con la humanidad y un profundo sentimiento por el bien general pueden

cultivarse en forma de un principio capaz de cumplir cualquier función importante de la religión, y que él mismo tiene derecho a llamarse así. Pasaré ahora a defender que no solo es capaz de cumplir esas funciones, sino que las cumpliría mejor que cualquier forma de sobrenaturalismo. No solo tiene derecho a denominarse religión; es una religión mejor que cualquiera de las que usualmente se llaman así.

Porque, en primer lugar, es desinteresada. Saca los pensamientos y sentimientos fuera del yo, y los fija en un objeto desinteresado, amado y perseguido como un fin en sí mismo. Las religiones que operan con promesas y amenazas respecto a una vida futura hacen exactamente lo contrario. Fijan los pensamientos en los intereses póstumos de la propia persona; la tientan a considerar la realización de sus deberes para con los demás principalmente como un medio de su propia salvación personal; y son uno de los obstáculos más serios para el gran propósito de la cultura moral, el fortalecimiento del elemento desinteresado de nuestra naturaleza y el debilitamiento del interesado, puesto que ofrecen a la imaginación un bien y un mal interesados de una magnitud tan enorme, que es difícil para cualquiera que crea completamente en su realidad el disponer de sentimientos o intereses sobrantes para cualquier otro objeto distante e ideal. Es verdad que muchas de las personas más desinteresadas de la humanidad han creído en el sobrenaturalismo, pero fue así porque sus mentes no pensaban con insistencia en las amenazas y promesas de su religión, sino principalmente en la idea de un Ser a quien miraban con un amor confiado, y en cuyas manos dejaban de buena gana todo lo que estaba relacionado de manera especial con ellos mismos. Pero en su efecto sobre las mentes ordinarias, lo que ahora utiliza el nombre de religión opera principalmente a través del sentimiento de interés. Incluso el Cristo de los Evangelios ofrece la promesa directa de una recompensa celestial como un incentivo primordial para esa beneficencia noble y bella hacia nuestros prójimos que tan admirablemente inculca. Esta es una inferioridad radical de las mejores religiones sobrenaturales cuando son comparadas con la Religión de la Humanidad; puesto que la cosa más grande que las influencias morales pueden hacer para la mejora de la naturaleza humana es cultivar los sentimientos desinteresados de la única forma en que un principio activo en la naturaleza humana puede cultivarse con eficacia; a saber, por medio del ejercicio habitual; pero el hábito de esperar que se nos recompense en la otra vida por nuestra conducta en esta hace que incluso la virtud ya no sea un ejercicio de los sentimientos desinteresados.

En segundo lugar, significa una disminución inmensa del valor de las antiguas religiones como medios de elevar y mejorar el carácter humano

el que resulta casi —si no completamente— imposible para las mismas producir sus mejores efectos morales a menos que supongamos un cierto letargo, si no un verdadero retorcimiento, de las facultades intelectuales. Porque es imposible que alguien que está acostumbrado a pensar, y que es incapaz de debilitar su intelecto inquisitivo mediante sofisterías, sea capaz de continuar atribuyendo sin dudas una perfección absoluta al Autor y Gobernador de una Creación realizada de manera tan torpe y gobernada tan caprichosamente como es el caso de este planeta y de la vida de sus habitantes. La adoración de un Ser tal no puede hacerse de todo corazón, a menos que el corazón haya sido antes corrompido mediante sofismas. La veneración debe, o verse ensombrecida en gran medida por la duda —y de manera ocasional completamente oscurecida por la misma—, o los sentimientos morales deben hundirse hasta el bajo nivel de los decretos de la Naturaleza: el adorador debe aprender a pensar que la parcialidad ciega, la crueldad atroz y la injusticia despreocupada no son imperfecciones en un objeto de adoración, puesto que todas estas cosas abundan hasta el exceso en los fenómenos más usuales de la Naturaleza. Es verdad que el Dios que es adorado no es solo, hablando en general, el Dios de la Naturaleza, sino también el Dios de alguna Revelación; y el carácter de la Revelación modificará en una medida muy grande, y puede que mejore igualmente, las influencias morales de la religión. Esto es rotundamente verdadero en el caso del cristianismo; pues el Autor del Sermón de la Montaña es sin duda un Ser mucho más benigno que el Autor de la Naturaleza. Pero, desgraciadamente, el creyente en la Revelación cristiana está obligado a creer que el mismo Ser es el Autor de ambas cosas. Esto, a menos que aparte con resolución su mente del tema o practique el acto de acallar su conciencia mediante sofisterías, le envuelve en perplejidades morales sin fin; pues las formas de actuar en la Naturaleza de su Dios están en muchas ocasiones completamente en desacuerdo con los preceptos, según él cree, de la misma Deidad en el Evangelio. Quien sale con el menor daño moral de esta dificultad es probablemente quien nunca intenta reconciliar entre sí las dos normas, sino que se confiesa a sí mismo que los designios de la Providencia son misteriosos, que sus caminos no son los nuestros[12], que su justicia y su bondad no son la justicia y la bondad que nosotros podemos concebir y que nos corresponde practicar. Sin embargo, cuando este es el sentimiento del creyente, la adoración de la Deidad deja de ser la adoración de la perfección moral abstracta. Se convierte en inclinarse ante la imagen gigantesca de algo

12. Véase Isaías 55, 8: «Porque no son mis pensamientos vuestros pensamientos, / ni mis caminos son vuestros caminos, dice Yavé» (trad. de Nácar-Colunga).

que no es adecuado que nosotros imitemos. Es exclusivamente la adoración del poder.

No digo nada de las deformaciones y dificultades morales que están presentes en la misma Revelación; incluso en el cristianismo de los Evangelios, al menos en su interpretación usual, hay algunas de un carácter tan flagrante que casi pesan más que toda la belleza, benevolencia y grandeza moral que distingue de manera tan eminente los dichos y el carácter de Cristo. El reconocimiento, por ejemplo, del objeto de la adoración más elevada en un Ser que pudo hacer un Infierno; y que pudo crear generaciones incontables de seres humanos con el conocimiento previo y seguro de que los estaba creando para ese destino. ¿Hay alguna atrocidad moral que no pudiera justificarse en imitación de una tal Deidad? ¿Y es posible adorarla sin una espantosa distorsión del criterio del bien y del mal? Cualquier otra de las violaciones del sentido de humanidad y de la justicia más ordinaria que aparecen en la concepción cristiana usual del carácter moral de Dios se hunde en la insignificancia al lado de esta idealización espantosa de la maldad. También es verdad que, afortunadamente, la mayoría de esas violaciones no son tan deducibles inequívocamente de las mismas palabras de Cristo como para constituir de forma indiscutible una parte de la doctrina cristiana. Puede dudarse, por ejemplo, de si el cristianismo es realmente responsable de la doctrina de la expiación y la redención, del pecado original y del castigo a través de otras personas; y lo mismo puede decirse de la doctrina que hace de la creencia en la misión divina de Cristo una condición necesaria de la salvación. En ningún lugar se describe que el mismo Cristo realizara esta afirmación, excepto en el confuso relato de la Resurrección que se presenta en los últimos versículos de san Marcos, y que algunos críticos (creo que los mejores) consideran que son una interpolación. Igualmente, la proposición que afirma que «las autoridades que hay, por Dios han sido establecidas»[13], y la serie completa de corolarios que se deducen de la misma en las Epístolas pertenecen a san Pablo, y deben mantenerse o caerse con el paulismo, no con el cristianismo. Pero existe una contradicción moral inseparable de cualquier forma de cristianismo que ninguna inventiva puede resolver, y ninguna sofistería explicar de manera convincente. Se trata de por qué un regalo tan valioso, concedido a unos pocos, no se reveló a la mayoría; por qué se ha permitido que incontables millones de seres humanos vi-

13. Véase Romanos 13, 1-2: «Todos han de estar sometidos a las autoridades superiores, pues no hay autoridad sino bajo Dios; y las que hay, por Dios han sido establecidas, de suerte que quien resiste a la autoridad, resiste a la disposición de Dios, y los que la resisten se atraen sobre sí la condenación» (trad. de Nácar-Colunga).

vieran y murieran, pecaran y sufrieran, sin proporcionarles la única cosa necesaria, el remedio divino para el pecado y el sufrimiento, que al Divino Dador le hubiera costado tan poco dárselo a todos como otorgárselo por una gracia especial a una minoría favorecida. Añadamos a esto que el mensaje divino, asumiendo que sea tal, está autentificado por credenciales tan insuficientes que no pueden convencer a una gran proporción de las mentes más cultivadas y más fuertes, y que la tendencia a no creer en esas credenciales parece crecer según crecen el conocimiento científico y la discriminación crítica. Quien pueda creer que estos son defectos deliberados de un Ser perfectamente bueno debe silenciar todo impulso del sentido de bondad y justicia según es recibido entre los hombres.

Es indudablemente posible (y hay muchos ejemplos de ello) adorar con la devoción más intensa a cualquier Deidad, la de la Naturaleza o la del Evangelio, sin ninguna distorsión de los sentimientos morales; pero esto ocurre si la atención se fija exclusivamente en lo que es bello y benéfico en los preceptos y en el espíritu del Evangelio y en los dones de la Naturaleza, dejando completamente de lado todo lo que es de manera contraria, como si no existiera. De acuerdo con esto, esta fe simple e inocente solo puede coexistir, como ya he dicho, con un estado letárgico e inactivo de las facultades especulativas. Para una persona de intelecto ejercitado no hay forma de alcanzar algo equivalente a esto, excepto mediante la corrupción sofística y la perversión del entendimiento o de la conciencia. Casi siempre puede decirse tanto de las sectas como de los individuos que derivan su moralidad de la religión que cuanto mejores lógicos son, son peores moralistas.

Solo una forma de creencia en lo sobrenatural —solo una teoría respecto al origen y gobierno del universo— permanece completamente libre tanto de contradicción intelectual como de desviación moral. Es la que, renunciando de manera irrevocable a la idea de un Creador omnipotente, considera a la Naturaleza y a la Vida no como la expresión de principio a fin del propósito y del carácter moral de la Deidad, sino como el producto de una lucha entre una bondad diseñadora y un material intratable, como creía Platón[14], o entre esa bondad diseñadora y un Principio del Mal, como era la doctrina de los maniqueos. Un credo como este, que he sabido que era mantenido fervientemente por al menos una persona cultivada y concienzuda de nuestra propia época[15], permite creer

14. Véase *Político*, 273b-c.

15. En su *Autobiografía* escribe, hablando de las opiniones de su padre sobre la religión: «Encontró imposible creer que un mundo tan lleno de mal fuera la obra de un Autor que combinara un poder infinito con una rectitud y una bondad perfectas. Su intelecto

que toda la masa de mal que existe no fue diseñada por el Ser al que se nos pide que adoremos, y que no existe por decisión del mismo, sino a su pesar. Un ser humano virtuoso asume en esta teoría el carácter elevado de un colaborador del Altísimo, un compañero que combate junto con él en el gran enfrentamiento; contribuyendo lo poco que puede, lo que por la agregación de lo que aportan muchos como él se convierte en mucho, hacia el domino creciente, y en último término el triunfo completo, del bien sobre el mal, algo hacia lo que apunta la historia, y que esta doctrina nos enseña a considerar como planificado por el Ser al que debemos todo el diseño benevolente que contemplamos en la Naturaleza. En contra de la tendencia moral de este credo no puede presentarse ninguna objeción posible. En cualquiera que consiga creerlo no puede producir otra cosa que un efecto ennoblecedor. Es cierto que la evidencia a su favor, si puede llamarse evidencia, es demasiado vaga e insustancial, y las promesas que ofrece demasiado distantes e inciertas, como para admitir que sea un sustituto permanente de la Religión de la Humanidad; pero las dos pueden mantenerse conjuntamente; y para quien el bien ideal, y el progreso del mundo hacia el mismo, son ya una religión, incluso aunque el otro credo pueda parecerle una creencia no basada en la evidencia, tiene la libertad de permitirse el pensamiento placentero y alentador de que su verdad es posible. Aparte de toda creencia dogmática, existe para aquellos que lo necesitan un amplio campo en la región de la imaginación que puede plantarse con posibilidades, con hipótesis que no puede saberse que sean falsas; y cuando existe en las manifestaciones de la Naturaleza algo que las favorece, como existe en este caso (porque cualquiera que sea la fuerza que concedamos a las analogías de la Naturaleza con los efectos de la planificación humana, no es discutible la observación de Paley de que lo que es bueno en la Naturaleza manifiesta esas analogías mucho más a menudo que lo que es malo[16]), la contemplación de esas posibilidades es algo en lo que podemos legítima-

desdeñaba las sutilezas mediante las que los hombres intentan cegarse ante esta contradicción patente. A la teoría propia de Saba, o maniquea, de un Principio del Bien y un Principio del Mal, luchando entre sí para conseguir gobernar el universo, no la habría condenado por igual; y lo oí expresar su sorpresa ante el hecho de que nadie la resucitara en nuestra época. La habría considerado como una mera hipótesis, pero no la habría atribuido una influencia depravadora» (J. S. Mill, *Autobiography*, ed. e introd. de J. M. Robson, Penguin, Londres, 1989, p. 50).

16. Véase William Paley, *Natural Theology*, Faulder, Londres, 1802, pp. 488 ss. En toda esta obra —que tuvo un gran éxito en su momento— se presenta el argumento del designio con gran detalle, observando lo bien adaptadas que están las partes de las plantas y animales.

mente complacernos, y algo que es capaz, junto con otras influencias, de cumplir su parte en alimentar y animar la tendencia de los sentimientos e impulsos hacia el bien.

Existe una ventaja que, tal como es, las religiones sobrenaturales poseerán siempre sobre la Religión de la Humanidad; la perspectiva que ofrecen al individuo de una vida tras la muerte. Porque aunque el escepticismo del entendimiento no excluye necesariamente el teísmo de la imaginación y de los sentimientos, y este, a su vez, permite albergar la esperanza de que el Poder que tanto ha hecho por nosotros puede ser capaz, y estar deseoso, de hacer también esto, una posibilidad tan vaga debe siempre pararse mucho antes de llegar a ser una convicción. Queda entonces por estimar el valor de este elemento —la perspectiva de un mundo venidero— como un constituyente de la felicidad terrenal. No puedo sino pensar que según vaya mejorando la condición de la humanidad, según vayan siendo más felices en sus vidas, y más capaces de obtener felicidad a partir de fuentes no egoístas, se preocuparán menos y menos de esta expectativa gratificante. No son las personas felices quienes de manera natural y general están más ansiosas de una prolongación de la vida presente o de una vida posterior; son aquellos que nunca han sido felices. Quienes han obtenido la felicidad pueden soportar separarse de la existencia; pero es duro morir sin ni siquiera haber vivido. Cuando la humanidad cese de necesitar una existencia futura como un consuelo para los sufrimientos de la actual, esa existencia habrá perdido su valor principal para ellos. Estoy hablando de las personas desinteresadas. Quienes están tan absortos en su yo que no son capaces de identificar sus sentimientos con algo que les sobrevivirá, o sentir cómo su vida se prolonga en la de sus contemporáneos más jóvenes y en la de todos los que ayudan a continuar con el movimiento progresivo de los asuntos humanos, requieren la noción de otra vida egoísta más allá de la tumba para capacitarlos para mantener algún interés en la existencia, puesto que la vida presente, según se acerca a su término, queda reducida a algo demasiado insignificante para que merezca la pena preocuparse de la misma. Pero si la Religión de la Humanidad se cultivara tan diligentemente como se cultivan las religiones sobrenaturales (y no hay ninguna dificultad en concebir que pudiera cultivarse también mucho más), todos los que han recibido la cantidad acostumbrada de cultivo moral vivirían idealmente hasta la hora de su muerte en la vida de quienes van a seguirles; y aunque, indudablemente, a menudo les gustaría sobrevivir como individuos durante un período mucho más largo que la duración actual de la vida, me parece probable que después de un período de tiempo diferente en personas diferentes, habrían tenido bastante de la existencia,

y de buena gana yacerían y descansarían por toda la eternidad. Mientras tanto, y sin mirar tan lejos, podemos observar que quienes creen en la inmortalidad del alma generalmente dejan la vida con una reluctancia tan completa, si no más, como la de quienes no tienen esa expectativa. La mera terminación de la existencia no es un mal para nadie; la idea solo es temible a través de la ilusión de la imaginación, que hace que uno se conciba a sí mismo como si estuviera vivo cuando se considera muerto. Lo que es odioso en la muerte no es la muerte misma, sino el acto de morir y sus lúgubres acompañantes; todos los cuales el creyente en la inmortalidad debe soportar igualmente. Y tampoco puedo entender que el escéptico pierda por su escepticismo algún consuelo real y valioso, excepto uno: la esperanza de reunirse con los seres queridos que han terminado su vida terrenal antes que él. Esta pérdida, de hecho, no puede negarse ni mitigarse. En muchos casos está más allá del alcance de la comparación o de la valoración; y bastará siempre para mantener viva, en las naturalezas más sensibles, la esperanza llena de imaginación de un estado futuro, que si no hay nada que lo pruebe, tampoco hay nada en nuestro conocimiento y experiencia que lo contradiga.

La historia, en tanto que la conocemos, confirma la opinión de que la humanidad puede perfectamente bien pasarse sin la creencia en un cielo. Los griegos no tenían una idea tentadora de un estado futuro. Sus Campos Elíseos resultaban muy poco atractivos para sus sentimientos y su imaginación. Aquiles, en la *Odisea*, expresó una opinión muy natural, e indudablemente muy común, cuando afirmó que preferiría ser en la Tierra el siervo de un amo necesitado que reinar sobre todo el reino de los muertos[17]. Y el carácter triste tan llamativo en lo que el moribundo emperador Adriano dice a su alma proporciona evidencia de que la concepción popular no había cambiado mucho durante ese largo intervalo. Sin embargo, no encontramos que los griegos disfrutaran menos de la vida ni temieran más a la muerte que otras gentes. La religión budista cuenta probablemente en la actualidad con un número más grande de devotos que la cristiana o la mahometana. El credo budista reconoce muchos modos de castigo en una vida futura —o, más bien, vidas— mediante la transmigración del alma a nuevos cuerpos de hombres o de animales. Pero la bendición del Cielo que propone como recompensa, para ganar mediante la perseverancia en el orden más elevado de la vida

17. «No pretendas, Ulises preclaro, buscarme consuelos / de la muerte, que yo más querría ser siervo en el campo / de cualquier labrador sin caudal y de corta despensa / que reinar sobre todos los muertos que allá fenecieron» (Homero, *Odisea*, introd. de C. García Gual, trad. de J. M. Pabón, Gredos, Madrid, 2000, p. 183; Canto XI, vv. 487-491).

virtuosa, es la aniquilación; el cese, al menos, de toda existencia consciente o separada. Es imposible malinterpretar en esta religión la obra de los legisladores y los moralistas que intentaban proporcionar motivos sobrenaturales para la conducta que deseaban promocionar; y no pudieron encontrar nada más trascendente que ofrecer como el primer premio que conseguir mediante los mayores esfuerzos de trabajo y autonegación que lo que tan a menudo se nos dice que es la idea terrible de la aniquilación. Seguramente esta es una prueba de que la idea no es realmente, o de manera natural, terrible; que no solo los filósofos, sino las personas comunes, pueden reconciliarse fácilmente con la misma; e incluso considerarla como un bien; y que no es una parte antinatural de la idea de una vida feliz el que la vida misma se acabe después de que lo mejor que puede proporcionar se haya disfrutado completamente durante un largo intervalo de tiempo; cuando todos sus placeres, incluso los de la benevolencia, nos sean familiares, y no haya quedado nada desconocido o sin probar, que sirva para estimular la curiosidad y mantener despierto el deseo de una existencia prolongada. Me parece no solo posible, sino probable, que en una condición más elevada de la vida humana, y sobre todo más feliz, no sea la aniquilación, sino la inmortalidad, la idea difícil de soportar; y que la naturaleza humana, aunque complacida con el presente, y de ninguna manera impaciente por abandonarlo, encuentre confort y no tristeza en el pensamiento de que no está atada por toda la eternidad a una existencia consciente que no puede estar segura de que deseará siempre conservar.

EL TEÍSMO

PARTE I

Introducción

La contienda que persiste de antiguo entre los creyentes y los no creyentes en la religión natural y revelada ha, igual que en el caso de otras contiendas permanentes, variado materialmente en su carácter de una época a otra, y la generación presente, al menos en las regiones más elevadas de la controversia, muestra, cuando se la compara con el siglo XVIII y el comienzo del XIX, una alteración marcada en el aspecto de la disputa. Una característica de este cambio es tan aparente que se la reconoce de manera general; la disposición más tolerante con la que se conduce el debate por parte de los no creyentes. La violencia de reacción, provocada por la intolerancia del otro bando, en gran medida se ha agotado por sí misma. La experiencia ha abatido las esperanzas ardientes que se tuvieron alguna vez en la regeneración de la raza humana mediante una doctrina únicamente negativa —mediante la destrucción de la superstición—. El estudio filosófico de la historia, una de las creaciones más importantes de los tiempos recientes, ha hecho posible una estimación imparcial de las doctrinas e instituciones del pasado, desde un punto de vista relativo en vez de desde uno absoluto, como incidentes del desarrollo humano sobre los que es inútil quejarse, y que pueden merecer admiración y gratitud por sus efectos en el pasado, aunque pueda pensarse que son incapaces de prestar servicios similares en el futuro. Y la posición asignada al cristianismo o al teísmo por los más instruidos de entre quienes rechazan lo sobrenatural es la de cosas que una vez fueron de gran valor, pero de las que ahora puede prescindirse; más que, como anteriormente, de cosas erróneas y nocivas *ab initio*.

Junto con este cambio en la actitud moral de los pensadores no creyentes hacia las ideas religiosas de la humanidad, se ha manifestado una diferencia correspondiente en su actitud intelectual. La lucha contra las creencias religiosas se desarrollaba en el siglo pasado a partir del sentido común o de la lógica; en la época actual, a partir de la ciencia. Se considera que el progreso de las ciencias físicas ha establecido con una evidencia conclusiva cuestiones de hecho con las que no son reconciliables las tradiciones religiosas de la humanidad; y, por otra parte, se considera que la ciencia de la naturaleza humana y de la historia muestra que los credos del pasado son desarrollos naturales de la mente humana, en estadios concretos de su carrera, destinados a desaparecer y dar lugar a otras convicciones en una etapa más avanzada. En el progreso de la discusión, esta última clase de consideraciones parecen incluso estar reemplazando las que se dirigen de manera directa al tema de la verdad. Se tiende a discutir sobre las religiones, siquiera por parte de quienes las rechazan, menos como intrínsecamente verdaderas o falsas que como productos ocasionados por determinados estados de civilización, y que, igual que las producciones vegetales o animales de un período geológico, perecen en aquellos períodos que vienen después al cesar las condiciones necesarias para que continúen existiendo.

Esta tendencia de la especulación reciente a considerar de manera preeminente las opiniones humanas desde un punto de vista histórico, como hechos que obedecen a sus propias leyes, y que requieren —igual que otros hechos observados— una explicación científica o histórica (una tendencia que no está confinada a los temas religiosos), no es de ninguna manera censurable, sino que hay que aplaudirla; no solamente porque llama nuestra atención sobre un aspecto importante, y previamente desatendido, de las opiniones humanas, sino porque tiene una relevancia real, aunque indirecta, sobre el tema de su verdad. Porque, cualquiera que sea la opinión que una persona pueda adoptar sobre un tema que admite la controversia, su seguridad, si es un pensador cauto, no puede ser completa a menos que sea capaz de dar cuenta de la existencia de la opinión opuesta. Atribuirla a la debilidad del entendimiento humano es una explicación que no puede ser suficiente para un pensador tal, porque no sería adecuado asumir que él tiene una participación menor en esa debilidad que el resto de la humanidad y que es más probable que el error esté en el otro bando que en el suyo. En su examen de la evidencia, la persuasión de los demás, quizá de la humanidad en general, es uno de los datos del caso —uno de los fenómenos de los que hay que dar cuenta—. Como el intelecto humano, aunque débil, no está pervertido de manera esencial, hay una cierta presunción a favor de la verdad

de cualquier opinión sostenida por muchas mentes humanas, requiriendo para que se la refute asignar alguna otra causa real o posible de su prevalencia. Y esta consideración tiene una relevancia especial para la investigación sobre los fundamentos del teísmo, en tanto que ningún argumento a favor de la verdad del teísmo se invoca más comúnmente o con más confianza que el asentimiento general de la humanidad.

Pero aunque concedamos su valor pleno a este tratamiento histórico de la cuestión religiosa, no deberíamos, sin embargo, dejar que reemplazara el tratamiento dogmático. La cualidad más importante de una opinión sobre un tema de suma importancia es su verdad o falsedad, que para nosotros se resuelve en si la evidencia en que descansa es suficiente. Es indispensable que el tema de la religión sea cada cierto tiempo tratado como un asunto estrictamente científico, y que sus evidencias sean comprobadas mediante los mismos métodos científicos y a partir de los mismos principios que los de cualquiera de las conclusiones especulativas que obtiene la ciencia física. Concediéndose, entonces, que las conclusiones legítimas de la ciencia tienen derecho a prevalecer sobre todas las opiniones, por mucho que se hayan difundido, con las que estén en conflicto, y que los cánones de la evidencia científica que los éxitos y fracasos de dos mil años han establecido son aplicables a todos los temas que pueden conocerse, procedamos a considerar qué lugar hay para las creencias religiosas en el estrado de la ciencia; a qué evidencias pueden apelar, tales que la ciencia pueda reconocerlas, y qué fundamentos existen para las doctrinas de la religión consideradas como teoremas científicos.

En esta investigación comenzamos, por supuesto, con la religión natural, la doctrina de la existencia y los atributos de Dios.

El teísmo

Aunque he definido el problema de la teología natural como siendo el de la existencia de Dios o de un Dios, más bien que de los dioses, existe la evidencia histórica más amplia de que la creencia en dioses es muchísimo más natural para la mente humana que la creencia en un Autor y Gobernante de la Naturaleza; y que esta creencia más elevada es, comparada con la primera, un producto artificial, que requiere (excepto cuando resulta impresa por la educación temprana) una cantidad considerable de cultura intelectual antes de que pueda alcanzarse. Durante mucho tiempo, la suposición de que toda la diversidad que vemos en las operaciones de la Naturaleza pudiera ser el producto de una sola voluntad pareció forzada y poco natural. Para la mente no educada, y

para todas las mentes en las épocas precientíficas, los fenómenos de la Naturaleza parecen ser el resultado de fuerzas completamente heterogéneas, cada una siguiendo su curso de manera completamente independiente de las demás; y aunque atribuirlas a voluntades conscientes sea sumamente natural, la tendencia natural es suponer tantas voluntades independientes como hay fuerzas distinguibles de suficiente importancia e interés como para que se las haya observado y notado. No hay una tendencia en el politeísmo como tal a transformarse espontáneamente en monoteísmo. Es verdad que, en los sistemas politeístas, generalmente a la Deidad cuyos atributos especiales inspiran el grado más alto de temor reverencial se la supone de manera usual como teniendo el poder de controlar a las otras deidades; e incluso en el más degradado, quizá, de todos estos sistemas, el hindú, la adulación acumula sobre la divinidad que es el objeto inmediato de adoración epítetos como los que son habituales para los creyentes en un solo Dios. Pero no hay un reconocimiento real de un Gobernador. Cada dios normalmente gobierna su departamento particular, aunque pueda haber un dios todavía más fuerte, cuyo poder, cuando decide ejercerlo, puede frustrar los propósitos de la divinidad inferior. No podía haber una creencia real en un Creador y Gobernador hasta que la humanidad hubo empezado a ver en los fenómenos aparentemente confusos que la rodeaban un sistema capaz de considerarse como el resultado posible de un único plan. Esta concepción del mundo fue quizá anticipada (aunque menos frecuentemente de lo que se supone a menudo) por individuos de genio excepcional, pero solo pudo convertirse en usual después de un cultivo bastante largo del pensamiento científico.

El modo especial en que opera el estudio científico para inculcar el monoteísmo en lugar del más natural politeísmo no es de ninguna manera misterioso. El efecto específico de la ciencia es mostrar, mediante la acumulación de evidencias, que todo acontecimiento en la Naturaleza está conectado por leyes con uno o varios hechos que lo precedieron, o —en otras palabras— que depende para su existencia de algún antecedente; pero, sin embargo, no depende tan estrictamente de un antecedente como para que no sea susceptible de frustrarse o modificarse en función de otros; porque esas diferentes cadenas de causación están tan enredadas unas con otras, la acción de cada causa se ve tan interferida por otras causas, aunque cada una actúa de acuerdo con su propia ley fija, que cada efecto es verdaderamente el resultado más del agregado de todas las causas existentes que solo de una cualquiera; y nada ocurre en el mundo de nuestra experiencia sin extender una influencia perceptible de alguna clase a través de una porción más grande o más pequeña de la

Naturaleza, y haciendo quizá cada porción de la misma ligeramente diferente de lo que hubiera sido si ese evento no hubiera tenido lugar. Ahora, una vez que esa doble convicción ha entrado en la mente —que todo evento depende de antecedentes; y, al mismo tiempo, que para ocasionarlo deben concurrir muchos antecedentes, quizá todos los antecedentes en la Naturaleza, en tanto que una ligera diferencia en cualquiera de ellos podría haber prevenido el fenómeno, o alterado considerablemente su carácter—, se sigue la convicción de que ningún evento, ciertamente ninguna clase de eventos, puede ser preordenado o gobernado de manera absoluta por un Ser, excepto uno que mantenga en sus manos las riendas de toda la Naturaleza, y no solo de algún departamento. Al menos, si se supone una pluralidad, es necesario asumir un concierto de acción y una unidad de voluntad tan completos entre esa pluralidad de divinidades, que la diferencia entre tal teoría y la de la unidad absoluta de la Divinidad es para la mayor parte de los propósitos irrelevante.

La razón, entonces, por la que el monoteísmo puede aceptarse como representativo del teísmo en abstracto no es tanto porque es el teísmo de todas las porciones de la raza humana que más han mejorado, sino porque es el único teísmo que puede reclamar para sí alguna apoyatura en el suelo científico. Cualquier otra teoría del gobierno del universo mediante seres sobrenaturales es inconsistente, o con el hecho de que ese gobierno se lleve a cabo a través de una serie continua de antecedentes naturales que funcionan de acuerdo con leyes fijas, o con la interdependencia de cada una de estas series con todo el resto, que son los dos resultados más generales de la ciencia.

Partiendo, por lo tanto, de un visión científica de la Naturaleza como un sistema conectado, o un todo unido, unido no como una tela compuesta de hilos separados, yuxtapuestos entre sí de manera pasiva, sino más bien como la constitución animal o humana, un aparato que continúa funcionando mediante la acción y la reacción constantes entre todas sus partes; debe reconocerse que la pregunta a la que el teísmo responde es, al menos, una pregunta muy natural, y surge de una necesidad obvia de la mente humana. Acostumbrados como estamos a encontrar, en proporción a nuestros medios de observación, un comienzo definido de cada hecho individual; y puesto que siempre que hay un comienzo encontramos que hubo un hecho antecedente (llamado por nosotros una causa), un hecho que si no fuera por él, el fenómeno que así comienza no hubiera existido; era imposible que la mente humana no se preguntara a sí misma si el todo, del que esos fenómenos particulares son una parte, no tuvo también un comienzo, y si es así, si ese comienzo no fue un origen; si no hubo algo anteceden-

te a toda la serie de causas y efectos que denominamos Naturaleza, y que si no fuera por él, la Naturaleza misma no habría existido. Desde la primera especulación de la que hay constancia, esta pregunta no ha permanecido nunca sin una respuesta hipotética. La única respuesta que ha continuado durante mucho tiempo resultando satisfactoria es el teísmo.

Mirando el problema, como es nuestro trabajo hacer, meramente como una investigación científica, se resuelve a sí mismo en dos preguntas. Primera: ¿Es la teoría que refiere el origen de todos los fenómenos de la Naturaleza a la voluntad de un Creador consistente o no con los resultados que proporciona la ciencia? En segundo lugar, asumiendo que sea consistente: ¿soportarán sus pruebas el que se las examine de acuerdo con los principios de evidencia y los cánones de creencia por los que nuestra larga experiencia de investigación científica ha probado que es necesario guiarnos?

Primero, entonces, hay una concepción del teísmo que es consistente —y otra que es radicalmente inconsistente— con las verdades más generales que la investigación científica nos ha dado a conocer.

La que es inconsistente es la concepción de un Dios que gobierna el mundo mediante actos de voluntad variables. Aquella que es consistente es la concepción de un Dios que gobierna el mundo mediante leyes invariables.

La concepción primitiva, e incluso en nuestros días la concepción vulgar, del gobierno divino es que el único Dios, como los muchos dioses de la Antigüedad, lleva a cabo el gobierno del mundo mediante decretos especiales, hechos *pro hac vice*. Aunque se supone que es tanto omnisciente como omnipotente, se piensa que no se decide hasta el momento de la acción; o al menos, no de una manera tan concluyente que sus intenciones no puedan verse alteradas hasta el último momento mediante una solicitación apropiada. Sin entrar en las dificultades de reconciliar esta concepción del gobierno divino con la presciencia y la sabiduría perfecta que se atribuyen a la Deidad, podemos contentarnos con el hecho de que contradice lo que la experiencia nos ha enseñado de la forma en que las cosas ocurren en realidad. Los fenómenos de la Naturaleza tienen lugar de acuerdo con leyes generales. Se originan a partir de antecedentes naturales determinados. Por lo tanto, si su origen último se deriva de una voluntad, esa voluntad debe haber establecido las leyes generales y haber querido los antecedentes. Si hay un Creador, su intención debe haber sido que los eventos dependieran de antecedentes y se produjeran de acuerdo con leyes fijas. Pero si se concede esto, no hay nada en la experiencia científica inconsistente con

la creencia de que esas leyes y secuencias se deben ellas mismas a una voluntad divina. Tampoco estamos obligados a suponer que la voluntad divina se ejerció de una vez por todas, y que después de poner en el sistema un poder que lo capacitaba para funcionar por sí mismo, desde entonces lo ha dejado solo. La ciencia no contiene nada contrario a la suposición de que todo evento que tiene lugar resulta de una volición específica del Poder que preside, con tal de que este Poder se adhiera en sus voliciones particulares a las leyes generales que él mismo ha establecido. La opinión corriente es que esta hipótesis contribuye más a la gloria de la Deidad que la suposición de que el universo se hizo de tal forma que podía continuar funcionando por sí mismo. Ha habido pensadores, sin embargo, —y de eminencia no ordinaria (de los que Leibnitz fue uno de ellos)— que pensaron que la última era la única suposición digna de la Deidad, y protestaron contra la idea de asemejar a Dios a un relojero cuyo reloj no andará a menos que ponga su mano en la maquinaria y lo mantenga andando. Tales consideraciones no nos interesan en este lugar. Nosotros estamos tratando el tema no desde el punto de vista de la reverencia, sino desde el de la ciencia; y ambas suposiciones sobre el modo de la acción divina son igualmente consistentes con la ciencia.

Ahora debemos, sin embargo, pasar a la siguiente pregunta. No hay nada que refute la creación y el gobierno de la Naturaleza mediante una voluntad soberana; pero ¿hay algo que lo pruebe?, ¿de qué naturaleza son sus evidencias? Y, pesadas en la balanza científica, ¿cuál es su valor?

Las evidencias del teísmo

Las evidencias a favor de un Creador no son solamente de varias clases distintas, sino de índoles tan diversas, que se adaptan a mentes de géneros muy diferentes, y apenas es posible para cualquier mente el que la impresionen igualmente todas ellas. La clasificación familiar de las mismas en pruebas *a priori* y *a posteriori* indica que cuando se las mira de una manera puramente científica, pertenecen a escuelas de pensamiento diferentes. De acuerdo con esto, aunque el creyente no reflexivo, cuyo credo descansa realmente en la autoridad, concede una bienvenida igual a todos los argumentos plausibles en apoyo de la creencia en la que ha sido educado, los filósofos que han tenido que hacer una elección entre los métodos *a priori* y *a posteriori* en la ciencia general raramente dejan, mientras insisten en una de estas maneras de apoyo a la religión, de hablar con más o menos desprecio de la otra. Es nuestro deber en la presente investigación mantener una imparcialidad completa

y ofrecer un examen justo de ambas. Al mismo tiempo abrigo una fuerte convicción de que una de las dos clases de argumento es científica en su naturaleza y que la otra no solo no es científica, sino que la ciencia la condena. El argumento científico es aquel que razona a partir de los hechos y analogías de la experiencia humana, como hace un geólogo cuando infiere los estados pasados de nuestro globo terrestre, o un observador astronómico cuando obtiene conclusiones sobre la composición física de los cuerpos celestes. Este es el método *a posteriori*, cuya principal aplicación al teísmo es el argumento (como se lo denomina) del designio. La forma de razonamiento que llamo no científica, aunque en la opinión de algunos pensadores sea también un modo legítimo del procedimiento científico, es aquella que infiere hechos objetivos externos a partir de ideas o convicciones de nuestras mentes. Afirmo esto independientemente de cualquier opinión mía respecto al origen de nuestras ideas o convicciones; porque incluso si somos incapaces de indicar cualquier forma en que la idea de Dios, por ejemplo, pueda haber crecido a partir de las impresiones de la experiencia, sin embargo, la idea solo puede probar la idea, y no el hecho objetivo, a menos —sin duda— que se suponga que el hecho (de acuerdo con el libro del Génesis) ha sido transmitido por la tradición desde una época en que había un trato personal directo con el Ser divino; en cuyo caso el argumento ya no es *a priori*. La suposición de que una idea, o un deseo, o una necesidad, incluso si es innata en la mente, prueba la realidad del objeto correspondiente deriva toda su plausibilidad de que esté ya en nuestras mentes la creencia de que fuimos creados por un Ser benigno, que no habría implantado en nosotros una creencia sin fundamento, o una necesidad sin darnos los medios de satisfacerla; y es, por lo tanto, una palpable *petitio principii* si se aduce como un argumento para apoyar la misma creencia que presupone.

Al mismo tiempo, debe admitirse que todos los sistemas *a priori*, tanto en la filosofía como en la religión, profesan en algún sentido basarse en la experiencia, puesto que aunque afirman la posibilidad de llegar a verdades que trascienden la experiencia, sin embargo, hacen de los hechos de la experiencia su punto de partida (pues, ¿qué otro punto de partida es posible?). Tienen derecho a que se los considere en tanto que pueda mostrarse que la experiencia les da algo de crédito a ellos mismos o a su método de investigación. Los argumentos supuestamente *a priori* son frecuentemente de una naturaleza mixta, participando en algún grado del carácter *a posteriori*, y a menudo puede decirse que son argumentos *a posteriori* disfrazados; las consideraciones *a priori* actuando principalmente para hacer que algún argumento

particular *a posteriori* afirme algo más de lo que legítimamente puede decir. Esto es verdadero sin ningún género de dudas del argumento a favor del teísmo que examinaré en primer lugar, la necesidad de una Causa Primera. Porque este argumento tiene en verdad una base amplia de experiencia en la universalidad de la relación de causa y efecto entre los fenómenos de la Naturaleza; mientras que al mismo tiempo, los filósofos teológicos no se han contentado con dejarlo reposar sobre esta base, sino que han afirmado la causación como una verdad de razón aprehendida intuitivamente en virtud de su propia luz.

El argumento a favor de una Causa Primera

El argumento a favor de una Causa Primera admite que se lo presente, y de hecho lo es, como una conclusión derivada del conjunto de la experiencia humana. Todo lo que conocemos (se indica) tuvo una causa, y debió su existencia a esa causa. ¿Cómo, entonces, puede ser que el mundo, que no es sino un nombre para el conjunto de todo lo que conocemos, no tenga una causa a la que deba su existencia?

El hecho de experiencia, sin embargo, cuando es correctamente expresado, resulta ser no que todo lo que conocemos deriva su existencia de una causa, sino solo todo evento o cambio. Hay en la Naturaleza un elemento permanente, y también uno que cambia. Los cambios son siempre los efectos de cambios anteriores; las existencias permanentes, por lo que sabemos, no son efectos en absoluto. Es verdad que estamos acostumbrados a decir no solo de los eventos, sino también de los objetos, que son producidos por causas, como el agua por la unión del hidrógeno y del oxígeno. Pero mediante esto solo queremos decir que cuando comienzan a existir, su comienzo es el efecto de una causa. Pero su comenzar a existir no es un objeto, es un evento. Si se objetara que puede decirse con propiedad que la causa del comienzo de la existencia de una cosa es la causa de la cosa misma, no me quejaré de esta expresión. Pero lo que en un objeto comienza a existir es eso en el mismo que pertenece al elemento que cambia en la Naturaleza; la forma exterior y las propiedades que dependen de combinaciones mecánicas o químicas de sus partes componentes. Hay en todo objeto otro elemento que es permanente, a saber, la sustancia elemental específica o las sustancias de que consiste, y sus propiedades inherentes. No sabemos que estas comiencen a existir: dentro de la extensión del conocimiento humano ellas no tuvieron comienzo; por consiguiente, no tuvieron causa; aunque esas mismas sustancias son causas o concausas de todo lo que ocurre. La experiencia, por lo tanto, no propor-

ciona evidencias, ni siquiera analogías, para justificar que extendamos a lo aparentemente inmutable una generalización basada solo en nuestra observación de lo mutable.

Como un hecho de experiencia, entonces, la causación no puede extenderse legítimamente al universo material mismo, sino solo a sus fenómenos mutables; de estos, de hecho, las causas pueden afirmarse sin ninguna excepción. Pero ¿qué causas? La causa de todo cambio es un cambio anterior; y tal que no puede sino existir, porque si no hubiera un nuevo antecedente, no habría una nueva consecuencia. Si la situación de los hechos que trae el fenómeno a la existencia hubiera existido siempre, o durante una duración indefinida, el efecto también habría existido siempre, o habría sido producido hace un tiempo indefinido. Es, así, una parte necesaria del hecho de la causación, dentro de la esfera de nuestra experiencia, que tanto las causas como los efectos tuvieron un comienzo en el tiempo, y fueron ellos mismos causados. Parecería, por lo tanto, que nuestra experiencia, en vez de proporcionar un argumento a favor de la Causa Primera, se opone al mismo; y que la misma esencia de la causación, según existe dentro de los límites de nuestro conocimiento, es incompatible con una Causa Primera.

Pero es necesario examinar el tema con más detalle, y analizar más de cerca la naturaleza de las causas de las que la humanidad tiene experiencia. Porque si resultara que aunque todas las causas tienen un comienzo, hay en todas ellas un elemento permanente que no tuvo un comienzo, este elemento permanente podría denominarse con cierta justicia una Causa Universal o Primera, en tanto que aunque no fuera suficiente por sí misma para causar algo, entraría como una concausa en toda causación. Resulta ahora que el resultado último de la investigación física, derivado de las evidencias convergentes de todas las ramas de la ciencia física, nos pone, si es verdadero, en lo que se refiere al mundo material, ante un resultado de esta clase. Siempre que se remonta un fenómeno físico a su causa, cuando esa causa es analizada, se encuentra que es una cierta cantidad de fuerza, combinada con ciertas disposiciones. Y la última gran generalización de la ciencia, la conservación de la fuerza, nos enseña que la variedad en los efectos depende en parte de la *cantidad* de la fuerza y en parte de la diversidad de las disposiciones. La fuerza es esencialmente una y la misma, y de ella existe en la Naturaleza una cantidad fija, que (si la teoría es verdadera) nunca aumenta o disminuye. Aquí encontramos, entonces, incluso en los cambios de naturaleza material, un elemento permanente; según todas las apariencias, el mismísimo que estábamos buscando. Según parece, este es al que, si es que a algo, debemos asignar el carácter de Causa Prime-

ra, la causa del universo material. Porque todos los efectos pueden remontarse hasta ella, mientras que mediante nuestra experiencia no podemos remontarnos a algo más allá de la misma; solo pueden seguirse así sus transformaciones, y la causa de las mismas siempre incluye la fuerza misma; la misma cantidad de fuerza en alguna forma previa. Parecería, entonces, que en el único sentido en que la experiencia apoya en alguna forma la doctrina de una Causa Primera —a saber, como el elemento universal y primigenio en todas las causas—, la Causa Primera no puede ser sino la fuerza.

De ninguna manera estamos, si embargo, al final de la cuestión. Por el contrario, la fuerza más grande del argumento está exactamente en el punto que ahora hemos alcanzado. Porque se mantiene que la mente es la única causa posible de la fuerza; o más bien, quizá, que la mente es una fuerza, y que toda otra fuerza debe derivarse de ella, en tanto que la mente es la única cosa que es capaz de originar cambios. Se dice que esta es la lección de la experiencia humana. En los fenómenos de la naturaleza inanimada, la fuerza que trabaja es siempre una fuerza preexistente, no originada, sino transferida. Un objeto físico mueve a otro traspasándole la fuerza por la que a él se le ha movido primero. El viento comunica a las olas, o a un molino de viento, o a un barco, parte del movimiento que le ha sido dado por algún otro agente. Solo en la acción voluntaria vemos un comienzo, una producción de movimiento; puesto que todas las otras causas parecen incapaces de esta producción, la experiencia está a favor de la conclusión de que todo movimiento existente debió su comienzo a esta única causa, la acción voluntaria, si no la del hombre, entonces la de un Ser más poderoso.

Este argumento es muy antiguo. Se encuentra en Platón; no, como podría haberse esperado, en el *Fedón*, en donde los argumentos no son tales que ahora se considerarían de algún peso, sino en su última producción, las *Leyes*[1]. Y es todavía uno de los argumentos más eficaces con la clase más metafísica de los defensores de la teología natural.

Ahora bien, en primer lugar, si hay verdad en la doctrina de la conservación de la fuerza —en otras palabras, la constancia de la cantidad total de fuerza que existe—, esta doctrina no cambia de verdadera a falsa cuando alcanza el campo de la acción voluntaria. La voluntad, igual que otras causas, no crea fuerza; concediendo que origina movimiento, no tiene medios para hacer esto excepto mediante la conversión en esa manifestación particular de una porción de fuerza que ya existía en

1. Platón, *Leyes*, introd., trad. y notas de F. Lisi, Gredos, Madrid, 2 vols., 1999, II, Libro 10, 891e-896d; y véase la nota 40 del traductor en p. 203.

otras formas. Es sabido que la fuente de la que se deriva esta porción de fuerza es principalmente, o enteramente, la fuerza desarrollada en los procesos de composición y descomposición química que constituyen el cuerpo de la nutrición; la fuerza así liberada se convierte en un depósito bancario respecto al que cada acción muscular, e incluso cada una meramente nerviosa, como la del cerebro al pensar, es un cheque para sacar dinero. Es solo en este sentido que, de acuerdo con las mejores luces de la ciencia, la volición es una causa originadora. La volición, por lo tanto, no corresponde a la idea de una Causa Primera; puesto que en cada caso debe asumirse que la fuerza es previa a la misma; y no hay la plausibilidad más ligera, derivada de la experiencia, para suponer que la fuerza en sí misma haya sido creada por una volición. En tanto que puede concluirse algo de la experiencia humana, la fuerza tiene todos los atributos de una cosa eterna e increada.

Esto, sin embargo, no concluye la discusión. Porque aunque cualquier veredicto que pueda proporcionar la experiencia en este caso está en contra de la posibilidad de que la voluntad produzca alguna vez la fuerza, sin embargo, si podemos estar seguros de que tampoco la fuerza produce la voluntad, deberá mantenerse que la voluntad es un poder, si no anterior a la fuerza, sí coeterno con la misma; y si es verdad que la voluntad puede originar —no la fuerza, sin duda—, pero sí la transformación de la fuerza desde alguna otra de sus manifestaciones en la de movimiento mecánico, y que no hay dentro de la experiencia humana otro poder capaz de hacer esto, el argumento a favor de una voluntad como el principio, aunque no del universo, sí del cosmos, u orden del universo, permanece sin responder.

Pero el caso presentado así no está conforme con el hecho. Cualquier cosa que la volición pueda hacer para crear movimiento a partir de otras formas de fuerza, y —en general— desarrollando la fuerza desde un estado latente a uno visible, otras muchas causas pueden hacerlo. Por ejemplo, la acción química, la electricidad, el calor, la mera presencia de un cuerpo que gravita; todas estas son causas de movimiento mecánico en una escala mucho más grande que cualesquiera voliciones que nos presente la experiencia; y en la mayor parte de los efectos así producidos, el movimiento dado por un cuerpo a otro no es, como en los casos ordinarios de acción mecánica, un movimiento que un tercer cuerpo haya dado primero a aquel. El fenómeno no es un mero transmitir un movimiento mecánico, sino una creación del mismo a partir de una fuerza previamente latente o que se manifestaba a sí misma en alguna otra forma. La volición, por lo tanto, considerada como un agente en el universo material, no tiene el privilegio exclusivo de ser capaz de

producir; todo lo que puede producir es producido también por otros agentes transformadores. Si se dijera que esos otros agentes deben haber tenido la fuerza que ellos conceden transferida a ellos mismos desde otro sitio, respondo que esto no es menos verdad de la fuerza de que dispone la voluntad. Sabemos que esta fuerza proviene de una fuente externa, la acción química de la comida y el aire. La fuerza por la que son producidos los fenómenos del mundo material circula a través de todas las operaciones físicas en una corriente sin fin, aunque algunas veces intermitente. Estoy hablando, por supuesto, de la volición solo en su acción sobre el mundo material. Aquí no tenemos nada que hacer con la libertad de la misma voluntad como un fenómeno mental —con la *vexata quaestio* de si la voluntad se determina a sí misma o es determinada por causas—. Para la cuestión que ahora nos preocupa, solo los efectos de la volición son relevantes, no su origen. La afirmación es que la naturaleza física debe haber sido producida por una voluntad, porque nada, excepto la voluntad, es conocido por nosotros como teniendo el poder de originar la producción de fenómenos. Hemos visto, por el contrario, que todo el poder que la voluntad posee sobre los fenómenos es compartido, en tanto que tenemos los medios para juzgar, por otros agentes mucho más poderosos, y que en el único sentido en que esos agentes no producen, tampoco la voluntad produce. Por lo tanto, sobre la base de la experiencia no puede asignarse ninguna prerrogativa a la volición sobre otros agentes naturales en tanto que causa productora de fenómenos. Todo lo que el más firme defensor de la libertad de la voluntad puede afirmar es que las voliciones son en sí mismas incausadas, y que solo ellas son, por lo tanto, adecuadas para ser la Causa Primera o Universal. Pero, incluso asumiendo que las voliciones sean incausadas, las propiedades de la materia, en tanto que la experiencia las revela, son también incausadas, y tienen la ventaja sobre cualquier volición particular de ser, hasta donde la experiencia puede mostrar, eternas. El teísmo, por consiguiente, en tanto que descansa sobre la necesidad de una Causa Primera, no tiene apoyo en la experiencia.

A quienes, a falta de experiencia, consideran la necesidad de una Causa Primera como materia de intuición, les diría que no es necesario en esta discusión rebatir sus premisas; puesto que admitiendo que haya y deba haber una Causa Primera, se ha mostrado ahora que algunas actividades diferentes de la voluntad pueden reivindicar igualmente ese carácter. Solo puede decirse una cosa que requiera nuestra atención aquí. Entre los hechos del universo que hay que explicar está, puede decirse, la mente; y es autoevidente que nada puede haber producido la mente excepto la mente.

Las indicaciones especiales que se considera que la mente ofrece, señalando hacia un designio inteligente, pertenecen a una parte diferente de esta investigación. Pero si se supone que la mera existencia de la mente requiere, como un antecedente necesario, otra mente más grande y más poderosa, la dificultad no es evitada retrocediendo un paso; la Mente Creadora necesitará —tanto como la mente creada— otra mente que sea la fuente de su existencia. Recordemos que no tenemos un conocimiento directo (al menos, aparte de la Revelación) de una mente que sea incluso aparentemente eterna, como lo son la fuerza y la materia; una mente eterna es, en cuanto se refiere a este argumento, una simple hipótesis para dar cuenta de las mentes que sabemos que existen. Ahora bien, es esencial para una hipótesis el que si se admite, solucione al menos la dificultad en cuestión y dé cuenta de los hechos. Pero no explica la mente el referir una mente a otra mente anterior como su origen. El problema permanece sin resolver, la dificultad no disminuye, o mejor dicho, más bien se ha incrementado.

A esto puede objetarse que la causación de toda mente humana es una cuestión de hecho, puesto que sabemos que tuvo un comienzo en el tiempo. Incluso sabemos, o tenemos los fundamentos más fuertes para creer, que la especie humana misma tuvo un comienzo en el tiempo. Porque existe una enorme cantidad de evidencia de que el estado de nuestro planeta fue una vez tal que era incompatible con la vida animal, y que la vida humana es de un origen muchísimo más reciente que la vida animal. En cualquier caso, por lo tanto, hay que hacer frente al hecho de que debe haber existido una causa que creara la primera mente humana, mejor dicho, el mismísimo primer germen de vida orgánica. Una dificultad tal no existe con la suposición de una mente eterna. Si no supiésemos que la mente en nuestra Tierra comenzó a existir, podríamos suponer que no tuvo causa, y todavía podemos suponer esto de la mente a la que atribuimos su existencia.

Tomar este camino es volver al campo de la experiencia humana, y someterse a sus cánones, y entonces tenemos derecho a preguntar dónde está la prueba de que nada puede haber causado una mente excepto otra mente. ¿A partir de dónde, excepto a partir de la experiencia, podemos saber qué puede producir qué, qué causas son adecuadas a determinados efectos? Que nada puede producir con consciencia la mente, excepto la mente, se entiende de suyo, al estar implicado en el significado de las palabras; pero no debe asumirse que no puede existir una producción inconsciente, porque esto es precisamente lo que hay que probar. Aparte de la experiencia, y argumentando sobre la base de lo que se llama razón —esto es, sobre la base de una supuesta autoevidencia—, la noción parece ser que las causas no pueden dar lugar a productos de una clase más elevada o pre-

ciosa que a la que pertenecen ellas mismas. Pero esto está en desacuerdo con las analogías conocidas de la Naturaleza. ¡Cuánto más nobles y más preciosos, por ejemplo, son los animales y los vegetales más elevados que la tierra y el abono de los que, y gracias a cuyas propiedades, surgen! La tendencia de toda la especulación reciente va en la dirección de la opinión de que el desarrollo de órdenes inferiores de la existencia en superiores, el que una elaboración más grande y una organización más elevada sustituyen a las más bajas, es la norma general de la Naturaleza. Tanto si es así como si no, al menos existen en la Naturaleza una multitud de hechos que presentan esta característica, y esto basta para sostener el argumento.

Aquí puede parar entonces esta parte de la discusión. El resultado al que conduce es que el argumento a favor de una Causa Primera carece en sí mismo de valor para establecer el teísmo; porque no se necesita una causa para que exista aquello que no tiene principio; y tanto la materia como la fuerza (cualquiera que sea la teoría metafísica que podamos ofrecer de la una o de la otra) no han tenido, hasta donde nuestra experiencia puede enseñarnos, un principio —lo que no puede decirse de la mente—. Los fenómenos o cambios en el universo tienen, de hecho, cada uno de ellos un principio y una causa, pero su causa es siempre un cambio anterior; y tampoco las analogías a partir de la experiencia nos dan ninguna razón para esperar, a partir de la mera ocurrencia de los cambios, que si pudiéramos retroceder lo suficiente en la serie llegaríamos a una Volición Primigenia. El mundo, en virtud de su misma existencia, no da fe de la existencia de un Dios. Si ofrece indicaciones de la existencia de alguno, esas indicaciones deben ofrecerlas la naturaleza especial de los fenómenos, por la que presentan lo que parece la adaptación a un fin; de lo que trataremos más adelante. Si, en ausencia de evidencias a partir de la experiencia, se confía en la evidencia de la intuición, puede contestarse que si la mente, como mente, presenta una evidencia intuitiva de haber sido creada, la Mente Creadora debe hacer lo mismo, y no estamos más cerca de una Causa Primera que antes. Pero si no hay nada en la naturaleza de la mente que en sí misma implique un Creador, las mentes que tienen un comienzo en el tiempo, como lo tienen todas las mentes que nuestra experiencia conoce, deben sin duda haber sido causadas, pero no es necesario que su causa haya sido una inteligencia anterior.

El argumento a partir del consenso general de la humanidad

Antes de pasar al argumento a partir de indicios de designio, que, según me parece, debe ser siempre la fuerza principal del teísmo natural, podemos deshacernos con brevedad de algunos otros argumentos que

poseen poco peso científico, pero que tienen sobre la mente humana una influencia más grande que la que ejercen argumentos mucho mejores, y ello porque apelan a la autoridad, y es mediante la autoridad como las opiniones del grueso de la humanidad son gobernadas principalmente, algo que ocurre de manera no antinatural. La autoridad invocada es la de la humanidad en general, y especialmente la de algunos de sus hombres más sabios; especialmente, la de quienes fueron en otros aspectos ejemplos manifiestos de ruptura con los prejuicios recibidos. Sócrates y Platón, Bacon, Locke y Newton, Descartes y Leibnitz, son ejemplos corrientes.

Puede, sin duda, ser un buen consejo para personas que en cuanto a conocimiento y cultura no tienen derecho a considerarse a sí mismas jueces competentes en temas difíciles, pedirles que se contenten con mantener esa verdad que la humanidad cree de forma general, y en tanto que la humanidad la crea; o que mantengan esa verdad que han creído quienes pasan por ser las más eminentes de entre las mentes del pasado. Pero para un pensador, el argumento a partir de las opiniones de otras personas tiene poco peso. No es sino evidencia de segunda mano; y meramente nos aconseja estar atentos y pesar las razones sobre las que se basó esta convicción de la humanidad o de los hombres sabios. De acuerdo con esto, quienes tienen alguna pretensión de tratar el tema de una manera filosófica emplean este consentimiento general principalmente como evidencia de que existe en la mente del hombre una percepción intuitiva, o un sentido instintivo, de la Deidad. A partir del carácter general de la creencia infieren que es inherente a nuestra constitución; de donde obtienen la conclusión —de hecho, una conclusión incierta, pero que está de acuerdo con el modo general de proceder de la filosofía intuitiva— de que la creencia tiene que ser verdadera; aunque cuando se aplica al teísmo este argumento incurre en una petición de principio, puesto que no tiene nada en qué apoyarse, excepto la creencia de que la mente humana fue creada por un Dios, quien no engañaría a sus criaturas.

Pero, de hecho, ¿qué fundamento nos proporciona la prevalencia general de la creencia en la Deidad para inferir que esta creencia es innata en la mente humana e independiente de la evidencia? ¿Tan desprovista de evidencia está entonces, incluso aparente? ¿Tiene tan poca apariencia de fundarse en hechos que solo puede explicarse mediante la suposición de que es innata? No deberíamos esperar encontrar a los teístas creyendo que las apariencias en la Naturaleza de una Inteligencia diseñadora no solo son insuficientes, sino que ni siquiera son plausibles, y no puede suponerse que hayan convencido a la generalidad de

las mentes o a las más sabias. Si existen evidencias externas a favor del teísmo, incluso si no son completamente concluyentes, ¿por qué necesitamos suponer que la creencia en su verdad fue el resultado de alguna otra cosa? Las mentes superiores a las que se apela, desde Sócrates en adelante, cuando manifestaron los fundamentos de su opinión, no dijeron que encontraron la creencia dentro de ellos mismos sin saber de dónde vino, sino que la atribuyeron, si no a la Revelación, a algún argumento metafísico o a esas mismas evidencias externas que son la base del argumento del designio.

Si se dijera que la creencia en la Deidad es universal entre las tribus bárbaras, y entre la porción ignorante de las poblaciones civilizadas, que no puede suponerse que se hayan visto impresionadas por las maravillosas adaptaciones de la Naturaleza, la mayoría de las cuales les son desconocidas; contestaría que las personas ignorantes en los países civilizados toman sus opiniones de las personas educadas, y que en el caso de los salvajes, si la evidencia es insuficiente, también lo es la creencia. La creencia religiosa de los salvajes no es una creencia en el Dios de la teología natural, sino una mera modificación de la generalización cruda que atribuye vida, conciencia y voluntad a todos los poderes naturales de los que no pueden percibir la fuente o controlar su forma de operar. Y las divinidades en las que creen son tan numerosas como esos poderes. Cada río, fuente o árbol tiene su propia divinidad. Ver en este error torpe de la ignorancia primitiva la mano del Ser supremo, implantando en sus criaturas un conocimiento instintivo de su existencia, es hacer un pobre cumplido a la Deidad. La religión de los salvajes es un fetichismo de la clase más basta, atribuyendo movimiento y voluntad a objetos individuales, y buscando propiciárselos mediante la plegaria y el sacrificio. Que esto sea así resulta de lo menos sorprendente cuando recordamos que no existe una frontera definida que separe claramente al ser humano consciente de los objetos inanimados. Entre estos y el hombre existe un clase intermedia de objetos, algunas veces mucho más poderosos que el hombre, que poseen vida y voluntad; a saber, los animales irracionales, que en una etapa temprana de la existencia desempeñan una parte muy importante en la vida humana; lo que hace que sea de lo menos sorprendente que al principio la frontera que separa la parte animada y la inanimada de la Naturaleza no sea completamente distinguible. Según avanza la observación, se percibe que la mayoría de los objetos exteriores tienen todas sus cualidades importantes en común con grupos o clases enteras de objetos que se comportan exactamente igual en las mismas circunstancias, y en estos casos, la adoración de los objetos visibles se cambia por la de un Ser invisible que se supone que preside la clase entera. Este paso en la generalización se realiza lentamente,

con dudas e incluso con terror; y todavía vemos en el caso de las poblaciones ignorantes con qué dificultad la experiencia las desengaña de la creencia en los poderes sobrenaturales y en el resentimiento terrible de algún ídolo en particular. Principalmente con base en estos terrores, las impresiones religiosas de los bárbaros se mantienen vivas, con solo ligeras modificaciones, hasta que el teísmo de las mentes cultivadas está preparado para ocupar su lugar. Y el teísmo de las mentes cultivadas, si creemos en lo que dicen, es siempre una conclusión de argumentos llamados racionales o de las apariencias presentes en la Naturaleza.

No es necesario insistir aquí sobre la dificultad de la hipótesis de una creencia natural que no es común a todos los seres humanos, de un instinto que no es universal. Es concebible, sin duda, que algunos hombres pudieran nacer sin una facultad natural particular, igual que algunos nacen sin un sentido particular. Pero cuando este es el caso, deberíamos ser mucho más específicos en cuanto a la prueba de que realmente es una facultad natural. Si no fuera una cuestión de observación, sino de especulación, que los hombres pueden ver; si no tuvieran claramente un órgano de la vista, y si no tuvieran otras percepciones o conocimientos que los que pudieran posiblemente haber adquirido mediante algún proceso tortuoso a través de sus otros sentidos, el hecho de que existieran hombres que ni siquiera creen ellos mismos que ven, sería un argumento considerable en contra de la teoría de un sentido visual. Pero para los propósitos de esta discusión nos llevaría demasiado lejos insistir en un argumento que se aplica en una medida tan grande al conjunto de la filosofía intuicionista. El intuicionista más convencido no mantendrá que debiera considerarse como instintiva una creencia cuando se admite de manera universal que existe una evidencia (real o aparente) suficiente para engendrarla. A la fuerza de la evidencia deben añadirse en este caso todas las causas morales o emocionales que inclinan a los hombres a la creencia; la satisfacción que proporciona a los interrogatorios obstinados con que los hombres se torturan con respecto al pasado; las esperanzas que abre con respecto al futuro; también los miedos, pues tanto el miedo como la esperanza predisponen a la creencia; y en el caso de los espíritus más activos debe haberse añadido siempre a estas causas una percepción del poder que la creencia en lo sobrenatural proporciona para gobernar a la humanidad, o para el bien de la misma, o para los propósitos egoístas de los gobernantes.

El consentimiento general de la humanidad, por lo tanto, no proporciona un fundamento para admitir, incluso como una mera hipótesis, el origen en una ley inherente a la mente humana de un hecho más que suficientemente, y de manera amplia, explicable de otra forma.

El argumento a partir de la conciencia

Han existido numerosos argumentos —de hecho, casi cada metafísico religioso tiene uno propio— para probar la existencia y los atributos de Dios a partir de las denominadas verdades de razón, que se supone que son independientes de la experiencia. Descartes, que es el verdadero fundador de la metafísica intuicionista, obtiene la conclusión de manera inmediata a partir de la primera premisa de su filosofía, la célebre suposición de que todo lo que él podía aprehender muy clara y distintamente debía ser verdadero. La idea de un Dios, perfecto en poder, sabiduría y bondad, es una idea clara y distinta, y, por lo tanto, sobre la base de este principio debe corresponder a un objeto real. Sin embargo, esta generalización atrevida de que una concepción de la mente humana prueba su propia realidad objetiva, Descartes se ve obligado a limitarla mediante la reserva: «si la idea incluye la existencia». Ahora bien, la idea de Dios implica la unión de todas las perfecciones, y siendo la existencia una perfección, la idea de Dios prueba su existencia. Este argumento muy sencillo, que niega al hombre uno de sus atributos más preciados y más conocidos, el de idealizar —tal y como se lo denomina—, el de construir a partir de los materiales de la experiencia una concepción más perfecta que aquella que la experiencia misma proporciona, no es probable que hoy en día satisfaga a nadie. Muchos de los sucesores de Descartes han realizado intentos más elaborados, aunque escasamente más exitosos, de derivar el conocimiento de la Deidad de una luz interior; de convertirlo en una verdad que no dependiera de la evidencia externa, en un hecho de percepción directa o, como están acostumbrados a llamarlo, de conciencia. El mundo filosófico está familiarizado con el intento de Cousin de dar a entender que siempre que percibimos un objeto particular, percibimos junto con él a Dios, o somos conscientes del mismo; y también con la famosa refutación de esta doctrina por parte de *sir* William Hamilton. Sería una pérdida de tiempo examinar en detalle cualquiera de estas teorías. Mientras que cada una de ellas presenta sus propias falacias lógicas, que le son peculiares, todas tienen en su base un defecto común: que ningún hombre, al proclamar con muchísima confianza que *él* percibe un objeto, puede convencer a otras personas de que ellas lo ven también. Si, de hecho, pretendiera poseer una facultad divina de visión, solo a él concedida, y que le permitiera conocer cosas que los hombres sin esa asistencia no tienen la capacidad de ver, el caso podría ser diferente. Algunos hombres han sido capaces de lograr que se aceptaran tales pretensiones; y otras personas solo pueden requerir de ellos que muestren sus creden-

ciales. Pero cuando no se produce la pretensión de un don peculiar, sino que se nos dice que todos nosotros somos tan capaces como el profeta de ver lo que él ve, de sentir lo que él siente; más aún, que, de hecho, lo hacemos, y cuando el máximo esfuerzo del que somos capaces fracasa en hacernos conscientes de lo que se nos dice que percibimos, esta supuesta facultad universal de intuición no es sino:

> La oscura linterna del Espíritu
> Que nadie ve, excepto quienes la llevan[2].

Y a quienes la llevan puede pedírseles con justicia que consideren si no es más probable que ellos estén equivocados en cuanto al origen de una impresión en sus mentes, a que otros ignoren la misma existencia de una impresión en las suyas.

El carácter inconcluyente, desde un punto de vista especulativo, de todos los argumentos que parten de la noción subjetiva de la Deidad para concluir su realidad objetiva lo vio bien Kant, el más perspicaz de los metafísicos *a priori*, quien siempre mantuvo completamente separados los dos temas, el origen y composición de nuestras ideas, y la realidad de los objetos correspondientes. De acuerdo con Kant, la idea de la Deidad es innata en la mente, en el sentido de que es construida por las propias leyes de la mente, y no se deriva del exterior; pero esta Idea de la Razón especulativa no puede mostrarse mediante un proceso lógico o percibirse mediante una aprehensión directa que tenga una realidad correspondiente fuera de la mente humana. Para Kant, Dios no es ni un objeto directo de la conciencia ni es una conclusión del razonamiento, sino una suposición necesaria; necesaria, no por una necesidad lógica, sino por una práctica, impuesta por la realidad de la Ley moral. El deber es un hecho de conciencia: «Tú debes» es una orden promulgada desde lo más hondo de nuestro ser, y no es explicable mediante impresiones derivadas de la experiencia; y esta orden requiere alguien que la dé, aunque no está completamente claro si el significado de Kant es que la convicción de una ley incluye la convicción de un legislador, o solo que un Ser, de cuya voluntad la ley es una expresión, es sumamente deseable. Si se pretendía lo primero, el argumento se basa en un doble significado de la palabra «Ley». Una norma hacia la que sentimos que es un deber someternos tiene en común con las leyes normalmente denominadas así el hecho de reclamar nuestra obediencia; pero no se sigue que la norma deba ori-

2. Véase Samuel Butler, *Hudibras*, Vernor and Hood, Londres, 1801, vol. I, pp. 53-54; Parte I, Canto I, vv. 505-506.

ginarse, como las leyes de las naciones, en la voluntad de uno o varios legisladores externos a la mente. Podemos incluso decir que un sentimiento de obligación que es meramente el resultado de una orden no es lo que quiere decirse por obligación moral, la cual, por el contrario, supone algo que la conciencia interna atestigua que es vinculante por su propia naturaleza; y que Dios, al sobreañadir su mandato, se somete al mismo y quizá lo declara, pero no lo crea. Concediendo, entonces, con vistas al argumento, que el sentimiento moral pertenece al propio desarrollo de la mente de una forma tan pura, y que la obligación del deber es tan completamente independiente de la experiencia y de las impresiones adquiridas, como Kant o cualquier otro metafísico alguna vez sostuvo, puede todavía mantenerse que este sentimiento de obligación excluye, más que impone, la creencia en un Legislador divino como la única fuente de la obligación; y, como una cuestión de hecho, la obligación del deber es tanto reconocida teóricamente como sentida en la práctica de la manera más plena por muchas personas que no tienen una creencia positiva en Dios, aunque rara vez, probablemente, sin una referencia corriente y habitual a él como una concepción ideal. Pero si la existencia de Dios como un legislador sabio y justo no es una parte necesaria de los sentimientos morales, puede todavía mantenerse que esos sentimientos hacen sumamente deseable su existencia. Sin duda la hacen, y esta es la gran razón por la que encontramos que las mujeres y los hombres buenos se aferran a la creencia, y les duele que se cuestione. Pero, ciertamente, no es legítimo asumir que en el orden del universo todo lo que es deseable es verdadero. El optimismo, incluso cuando se cree ya en un Dios, es una doctrina difícil de mantener, y Leibnitz tuvo que tomarla en el sentido limitado de que el universo, al haber sido realizado por un Ser bueno, es el mejor universo posible, no el mejor en términos absolutos; en pocas palabras, que el poder divino no fue capaz de hacerlo más libre de imperfecciones de lo que está. Pero el optimismo previo a la creencia en un Dios, y como la base de esa creencia, parece una de las más extrañas de todas las ilusiones especulativas. Nada, sin embargo, creo, contribuye más a mantener la creencia en la mente general de la humanidad que este sentimiento de su carácter deseable, que —cuando se viste, como hace muy a menudo, con las formas de un argumento— es una expresión *naïf* de la tendencia de la mente humana a creer lo que le resulta agradable. Por supuesto, valor positivo, el argumento no tiene ninguno.

Sin detenernos más en estos o en cualquier otro de los argumentos *a priori* a favor del teísmo, no demoraremos más el pasar al argumento bastante más importante de las apariencias de designio en la Naturaleza.

El argumento a partir de las señales de designio en la Naturaleza

Ahora alcanzamos, al fin, un argumento de un carácter realmente científico, que no retrocede ante las pruebas científicas, sino que exige que se lo juzgue de acuerdo con los cánones establecidos de la inducción. El argumento del designio se basa completamente en la experiencia. Ciertas cualidades, se alega, se encuentra que son características de las cosas hechas por una mente inteligente con un propósito. El orden de la Naturaleza, o algunas partes considerables de la misma, exhiben esas cualidades en un grado muy notable. A partir de esta gran similitud en los efectos tenemos derecho a inferir una similitud en la causa, y a creer que las cosas que están más allá del poder de hacer del hombre, pero que se parecen a las obras del hombre en todo, excepto en el poder, deben también haber sido hechas por una inteligencia dotada de un poder más grande que el humano.

He expuesto este argumento con toda su fuerza, como es expuesto por sus defensores más firmes. Una consideración muy pequeña, sin embargo, basta para mostrar que, aunque tiene alguna fuerza, su fuerza es generalmente muy sobrevalorada. El ejemplo de Paley de un reloj presenta el caso con demasiada fuerza. Si yo encontrara un reloj en una isla aparentemente desierta, inferiría sin dudar que había sido dejado allí por un ser humano; pero la inferencia no sería a partir de señales de designio, sino porque ya sé mediante experiencia directa que los relojes los hacen los hombres. Realizaría la inferencia con igual confianza a partir de la huella de un pie, o de cualquier vestigio, por insignificante que fuera, que la experiencia me hubiera enseñado a atribuir al hombre; igual que los geólogos infieren la existencia pasada de animales a partir de coprolitos, aunque nadie ve señales de designio en un coprolito. La evidencia de designio en la Creación nunca puede alcanzar la altura de la inducción directa; equivale solo a la clase inferior de evidencia inductiva llamada analogía. La analogía coincide con la inducción en esto, que ambas sostienen que una cosa que se sabe que se parece a otra en ciertas características (llamemos a esas características A y B) se parecerá a esa otra cosa en otra característica (llamémosla C). Pero la diferencia es que en la inducción, A y B son conocidas mediante una comparación anterior de muchos casos, como siendo las mismas características de las que depende C, o con las que está de alguna manera conectada. Cuando esto no ha sido establecido, el argumento equivale solo a esto, que puesto que no se sabe con cuáles de las características existentes en el caso conocido está conectada C, esas características pueden ser tanto A y B como otras cualquiera; y, por lo tanto, existe una probabilidad más grande de C en casos

en los que sabemos que A y B existen que en casos de los que no sabemos nada en absoluto. Este argumento es de un peso muy difícil de evaluar en términos absolutos, e imposible de evaluar de forma precisa. Puede ser muy fuerte cuando los puntos conocidos de acuerdo, A y B, etc., son numerosos y los puntos conocidos de diferencia, pocos; o muy débil cuando se trata del caso inverso; pero nunca puede ser igual en validez a una inducción real. Los parecidos entre algunas de las disposiciones en la Naturaleza y algunas de las disposiciones realizadas por el hombre son considerables, e incluso como meros parecidos proporcionan una cierta presunción de similitud en la causa; pero es difícil decir lo grande que es esa presunción. Todo lo que puede afirmarse con certeza es que esas semejanzas hacen que la Creación por parte de una inteligencia sea considerablemente más probable que si las semejanzas hubieran sido menores, o si no hubiera habido semejanzas en absoluto.

Sin embargo, este modo de exponer el caso no hace plena justicia a la evidencia a favor del teísmo. El argumento del designio no se obtiene a partir de meras semejanzas en la Naturaleza con las obras de la inteligencia humana, sino del carácter especial de esas semejanzas. Las características en que se afirma que el mundo se parece a las obras del hombre no son características tomadas al azar, sino que son ejemplos particulares de una característica que la experiencia muestra que tiene una conexión real con un origen inteligente, el hecho de colaborar para un fin. Por lo tanto, el argumento no es de mera analogía. Como mera analogía tiene su peso, pero es más que una mera analogía. Supera la analogía exactamente como la inducción la supera. Es un argumento inductivo.

Creo que esto es innegable, y queda por probar el argumento de acuerdo con los principios lógicos aplicables a la inducción. Para este propósito será conveniente manejar no el argumento como un todo, sino alguno de los ejemplos más impresionantes del mismo, como la estructura del ojo o de la oreja. Se mantiene que la estructura del ojo prueba una mente diseñadora. ¿A qué clase de los argumentos inductivos pertenece? Y ¿qué grado de fuerza tiene?

Las clases de argumentos inductivos son cuatro, correspondiendo a los cuatro métodos inductivos; los métodos de la concordancia, de la diferencia, de los residuos, y de las variaciones concomitantes. El argumento que estamos considerando cae dentro de la primera de estas divisiones, el método de la concordancia[3]. Este es, por razones conocidas por

3. Mill habla de estos métodos en el capítulo 8 del Libro III de su *Sistema de lógica*. Acerca del método de la concordancia dice que «si dos o más instancias del fenómeno que se investiga tienen solo una circunstancia en común, la sola circunstancia en que concuer-

los lógicos inductivos, el más débil de los cuatro, pero nuestro argumento particular es fuerte dentro de esta clase. Puede analizarse lógicamente como sigue:

Las partes de las que el ojo está compuesto, y las disposiciones que constituyen el orden de esas partes, se parecen las unas a las otras en esta propiedad muy notable, que todas conducen a capacitar el animal para ver. Siendo estas cosas como son, el animal ve; si alguna de ellas fuera diferente de como es, el animal prácticamente no vería, o no vería igual de bien. Y esta es la única semejanza acusada que podemos encontrar entre las diferentes partes de esta estructura, más allá de la semejanza general de composición y organización que existe entre todas las otras partes del animal. Ahora bien, la combinación especial de elementos orgánicos llamada un ojo tuvo en cada caso un comienzo en el tiempo y, por lo tanto, una o varias causas deben haber reunido esos elementos. El número de casos es enormemente más grande de lo que, de acuerdo con los principios de la lógica inductiva, se requiere para la exclusión de una concurrencia azarosa de causas independientes, o hablando técnicamente, para la eliminación de la casualidad. Por lo tanto, estamos autorizados por los cánones de la inducción a concluir que lo que reunió todos esos elementos fue alguna causa común a todos ellos; y en tanto que todos los elementos coinciden en la única circunstancia de cooperar para producir la vista, debe existir alguna conexión por medio de la causación entre la causa que reunió esos elementos y el hecho de la vista.

Entiendo que esta es una inferencia inductiva legítima, y el resultado y lo esencial de lo que la inducción puede hacer por el teísmo. La consecuencia natural de la argumentación sería esta. La visión, al ser un hecho que no precede, sino que es posterior, al montaje de la estructura orgánica del ojo, solo puede estar conectada con la producción de esa estructura bajo el carácter de una causa final, no de una eficiente; esto es, no es la Visión misma, sino una Idea antecedente de la misma, la que debe ser la causa eficiente. Pero esto enseguida indica que el origen está en una voluntad inteligente.

dan todas las instancias es la causa (o el efecto) del fenómeno dado» (*The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. VII, University of Toronto Press/Routledge and Kegan Paul, Londres, 1974, p. 390). Utilizo este método cuando quiero averiguar por qué todas mis rosas, excepto una, están floreciendo. Igual que utilizo el método de la diferencia cuando quiero saber por qué mi coche no arranca. Los ejemplos son de William Thomas, en *Mill*, Oxford UP, Oxford/Nueva York, 1985, p. 61. Para un estudio del tema puede acudirse a G. Scarre, «Mill on induction and scientific method», en J. Skorupski (ed.), *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge UP, Cambridge, 1998, pp. 112-138.

Lamento decir, sin embargo, que esta última mitad del argumento no es tan inexpugnable como la primera. La premeditación creadora no es en absoluto el único vínculo por el que el origen del maravilloso mecanismo del ojo puede conectarse con el hecho de la visión. Hay otro vínculo de conexión sobre el que las especulaciones recientes han llamado mucho la atención, y cuya realidad no puede ponerse en duda, aunque su adecuación para dar cuenta de combinaciones tan verdaderamente admirables como algunas que se encuentran en la Naturaleza todavía es problemática, y probablemente continuará siéndolo durante mucho tiempo. Se trata del principio de «la supervivencia de los más aptos».

Este principio no pretende dar cuenta del origen de la sensación o de la vida animal o vegetal. Sino que asumiendo la existencia de una o varias formas muy elementales de vida orgánica, en las que no hay adaptaciones complejas, ni apariencias señaladas de designio, y suponiendo, como la experiencia nos autoriza a hacer, que muchas pequeñas variaciones de esas clases simples se esparcieran en todas direcciones, que serían transmisibles por herencia, y de las que algunas serían ventajosas para la criatura en su lucha por la existencia y otras desfavorables, las formas que son ventajosas tenderían siempre a sobrevivir y esas que resultan desfavorables a perecer. Y, así, habría una mejora general constante, aunque lenta, de la clase, según se extendiera en muchas variedades diferentes, adaptándose a modos de existencia y medios diferentes, hasta que posiblemente, en un tiempo incontable, podría llegarse a los ejemplares más avanzados que ahora existen.

Debe reconocerse que hay algo muy llamativo, y *prima facie* improbable, en esta historia hipotética de la Naturaleza. Requeriría, por ejemplo, que supusiésemos que el animal primitivo, de cualquier naturaleza que pueda haber sido, no podía ver, y tenía como mucho una preparación leve para ver como la que podría estar constituida por alguna acción química de la luz sobre su estructura celular. Una de las variaciones accidentales que pueden ocurrir en todos los seres orgánicos produciría en un tiempo o en otro una variedad que podría ver de alguna forma imperfecta, y al trasmitirse esta peculiaridad mediante la herencia, mientras que otras variaciones continuaban ocurriendo en otras direcciones, se produciría un número de razas que, mediante el poder de una visión incluso imperfecta, tendrían una gran ventaja sobre todas las otras criaturas que no podían ver, y con el tiempo las eliminarían de todos los lugares, excepto, quizá, de unos pocos lugares muy especiales bajo tierra. Al sobrevenir nuevas variaciones, darían lugar a razas con poderes de la vista cada vez mejores, hasta que podríamos al final alcanzar una combi-

nación tan extraordinaria de estructuras y funciones como la que se ve en el ojo del hombre y de los animales más importantes. Todo lo que ahora puede decirse de esta teoría cuando se la lleva a este punto extremo es que no resulta tan absurda como parece, y que las analogías que se han descubierto en la experiencia favorables a su posibilidad exceden con mucho lo que cualquiera podría haber supuesto de antemano. Si alguna vez será posible decir más que esto es actualmente incierto. La teoría, si se admitiera, de ninguna manera sería inconsistente con la Creación. Pero debe reconocerse que atenuaría en una medida muy grande la evidencia a su favor.

Dejando esta especulación notable a cualquier destino que el progreso de los descubrimientos pueda tener guardado para la misma, creo que debe concederse que en la situación actual de nuestro conocimiento las adaptaciones en la Naturaleza proporcionan un amplio balance de probabilidad a favor de la Creación por parte de una inteligencia. Es igualmente cierto que esto no es más que una probabilidad; y que los otros argumentos diferentes de la teología natural que hemos considerado no añaden nada a su fuerza. Cualquier fundamento que haya, aparte de la Revelación, para creer en un Autor de la Naturaleza, se deriva de las apariencias del universo. Su mero parecido con las obras del hombre, o con lo que el hombre podría hacer si tuviera el mismo poder sobre los materiales de los cuerpos organizados que el que posee sobre los materiales de un reloj, es de algún valor como un argumento de analogía; pero este argumento se ve muy reforzado por las consideraciones propiamente inductivas que establecen que hay alguna conexión por medio de la causación entre el origen de las disposiciones de la Naturaleza y los fines que cumplen; un argumento que es en muchos casos de poca envergadura, pero que en otros, y principalmente en las combinaciones intrincadas y sutiles de la vida animal y vegetal, es de una fuerza considerable.

PARTE II

Los atributos

En la Primera Parte se ha mostrado cómo se encuentra, en su aspecto puramente científico, la cuestión de la existencia de una Deidad; a continuación hay que considerar lo siguiente: Dados los indicios de una Deidad, ¿hacia qué *clase* de Deidad apuntan? En función de la evidencia que la Naturaleza proporciona de una Mente Creadora, ¿qué atributos estamos autorizados a asignar a esa mente?

No necesita demostrarse que el poder, si no la inteligencia, debe ser hasta tal punto superior al del hombre, como para sobrepasar toda estimación humana. Pero de esto a la omnipotencia y a la omnisciencia hay un amplio trecho. Y la distinción es de inmensa importancia práctica.

No es mucho decir que toda indicación de designio en el cosmos es una evidencia igual en contra de la omnipotencia del Diseñador. Porque ¿qué quiere decirse por «designio»? Un dispositivo: la adaptación de medios para un fin. Pero la necesidad de un dispositivo —la necesidad de emplear medios— es una consecuencia de la limitación de poder. ¿Quién recurriría a medios si para obtener su fin su mera palabra fuera suficiente? La misma idea de medios implica que los medios tienen una eficacia que la acción directa del ser que los emplea no tiene. De otra forma no son medios, sino un estorbo. Un hombre no usa una máquina para mover sus brazos. Si lo hiciera, solo podría ser cuando una parálisis le hubiera privado del poder de moverlos mediante una volición. Pero si el empleo de un dispositivo es en sí mismo un signo de un poder limitado, ¿cuánto más lo será la elección cuidadosa y hábil de esos dispositivos? ¿Puede mostrarse una sabiduría en la elección de los medios, cuando los medios no tienen otra eficacia excepto la que les da la voluntad de aquel que los emplea, y cuando su voluntad podría haber concedido la misma eficacia a cualquier otro medio? La sabiduría y la habilidad creadora se muestran al vencer dificultades, y no hay sitio para ellas en un Ser para el que las dificultades no existen. Las evidencias, por lo tanto, de la teología natural implican claramente que el Autor del cosmos trabajó bajo limitaciones; que se vio obligado a adaptarse a condiciones independientes de su voluntad, y a lograr sus fines mediante los planes que admitían esas condiciones.

Y esta hipótesis está de acuerdo con lo que hemos visto que era la tendencia de las evidencias en otro sentido. Encontramos que las apariencias en la Naturaleza apuntan, de hecho, a un origen del cosmos, u orden de la Naturaleza, e indican que ese origen es un designio, pero no apuntan a un comienzo, todavía menos a una Creación, de los dos grandes elementos del universo, el elemento pasivo y el elemento activo, la materia y la fuerza. No hay en la Naturaleza ninguna razón para suponer que la materia o la fuerza, o cualquiera de sus propiedades, fueron creadas por el Ser que fue el Autor de las disposiciones por las que el mundo está adaptado a lo que nosotros consideramos como sus propósitos; o que tiene poder para alterar cualquiera de esas propiedades. Es solo cuando admitimos tomar en consideración esta suposición negativa cuando surge una necesidad de sabiduría y habilidad creadora en el orden del universo. De

acuerdo con esta hipótesis, la Deidad tenía que conseguir sus fines combinando materiales con una naturaleza y con propiedades dadas. Partiendo de estos materiales tenía que construir un mundo en el que sus propósitos se llevaran a efecto a través de las propiedades dadas de la materia y de la fuerza, haciendo que trabajaran conjuntamente y se amoldaran entre sí. Esto requería habilidad y capacidad diseñadora, y los medios por los que se logra son a menudo los que con justicia despiertan nuestro asombro y admiración; pero exactamente porque requiere sabiduría, implica limitación de poder, o, más bien, las dos frases expresan aspectos diferentes del mismo hecho.

Si se dijera que un Creador omnipotente, aunque no está bajo la necesidad de emplear dispositivos como los que el hombre tiene que usar, pensó que era adecuado actuar así con vistas a dejar rastros mediante los que el hombre pudiera reconocer su mano creadora, la respuesta es que esto supone igualmente un límite de su omnipotencia. Porque si era su voluntad que los hombres conocieran que ellos mismos y el mundo son su obra, él, al ser omnipotente, solo tenía que desear que ellos fueran conscientes de ello. Hombres ingeniosos han buscado razones por las que Dios podría escoger dejar su existencia hasta tal punto como un tema dudoso que los hombres no estarían bajo una absoluta necesidad de conocerla, como están bajo la necesidad de conocer que tres y dos son cinco. Estas supuestas razones son muestras muy desafortunadas de razonamientos falaces; pero, incluso si admitiésemos su validez, son inútiles de acuerdo con la suposición de la omnipotencia, puesto que si a Dios no le complacía implantar en el hombre una convicción completa de su existencia, nada le impedía hacer que esta convicción no llegara a ser completa por cualquier margen que escogiera dejar. Es usual echar por tierra argumentos de esta clase mediante una respuesta fácil: que no sabemos qué razones sabias pudo haber tenido el Ser omnisciente para dejar sin hacer cosas que tenía el poder de hacer. No se percibe que en sí misma esta defensa implica un límite a la omnipotencia. Cuando una cosa es claramente buena y claramente está de acuerdo con lo que todas las evidencias de la Creación sugieren que ha sido el designio del Creador, y decimos que no sabemos qué buenas razones puede haber tenido para no hacerla, queremos decir que no sabemos a qué otro objeto todavía mejor —a qué objeto todavía más completamente en la línea de sus propósitos— puede haber considerado adecuado posponerla. Pero la necesidad de posponer una cosa a otra pertenece solo a un poder limitado. La omnipotencia podía haber hecho compatibles los objetos. La omnipotencia no necesita sopesar una consideración contra otra. Si el Creador, como un gobernante humano,

tuvo que adaptarse a un conjunto de condiciones que él no hizo, es tan antifilosófico como presuntuoso por nuestra parte pedirle que rinda cuentas de las imperfecciones de su obra; quejarnos de que dejó en la misma algo contrario a lo que, si las indicaciones de designio prueban algo, debe haberse propuesto. Debe al menos saber más que lo que nosotros sabemos, y no podemos juzgar qué bien más grande hubiera tenido que sacrificarse, o en qué mal mayor incurrir, si hubiera decidido quitar esa mancha particular. Este no es el caso si es omnipotente. Si es omnipotente, él mismo debe haber deseado que los dos objetos deseables fueran incompatibles; él mismo debe haber deseado que el obstáculo a su supuesto designio fuera insuperable. Por lo tanto, no puede *ser* su designio. No servirá de nada decir que lo era, pero que tenía otros designios que se interferían con el mismo; porque ningún propósito impone limitaciones necesarias sobre otro en el caso de un Ser que no está limitado por condiciones de posibilidad.

La omnipotencia, por lo tanto, no puede predicarse del Creador sobre la base de la teología natural. Los principios fundamentales de la religión natural, según se deducen de los hechos del universo, niegan su omnipotencia. Los mismos no excluyen de la misma manera la omnisciencia. Si suponemos que el poder es limitado, no hay nada que contradiga la suposición de un conocimiento perfecto y de una sabiduría absoluta. Pero tampoco hay nada que la pruebe. El conocimiento de los poderes y las propiedades de las cosas necesario para planificar y ejecutar las disposiciones del cosmos es sin duda tan superior al conocimiento humano como el poder implicado en la Creación es superior al poder humano. Y la habilidad, la sutileza de la disposición, la inventiva, como se denominaría en el caso de una obra humana, es a menudo maravillosa. Pero nada nos obliga a suponer que el conocimiento o la habilidad son infinitos. Ni siquiera estamos obligados a suponer que las disposiciones fueron siempre las mejores posibles. Si nos aventuramos a juzgarlas igual que juzgamos las obras de los artífices humanos, encontraremos abundantes defectos. El cuerpo humano, por ejemplo, es uno de los ejemplos más llamativos que la Naturaleza ofrece de una disposición llena de arte e ingenio, pero podemos muy bien preguntarnos si una máquina tan complicada no podía haber sido hecha de tal forma que durara más tiempo, y no se estropeara tan fácil y frecuentemente. Podemos preguntarnos por qué la raza humana fue hecha de tal forma que se arrastró en la miseria y la degradación durante épocas incontables antes de que a una pequeña porción de la misma se le posibilitó elevarse a sí misma al muy imperfecto estado de inteligencia, bondad y felicidad que nosotros disfrutamos. Puede que

el poder divino no haya sido capaz de hacer más; los obstáculos que se oponían a una disposición mejor de las cosas puede que hayan sido insuperables. Pero también es posible que no lo fueran. La habilidad de los demiurgos fue suficiente para producir lo que vemos; pero no podemos decir que su habilidad alcanzó el límite extremo de perfección compatible con el material empleado y las fuerzas con las que tuvo que trabajar. No sé cómo podemos incluso convencernos sobre la base de la teología natural de que el Creador prevé todo el futuro; que tiene un conocimiento previo de todos los efectos que brotarán de sus propios artilugios. Puede existir una gran sabiduría sin el poder de prever y calcular todo; y la habilidad humana nos enseña la posibilidad de que el conocimiento del trabajador de las propiedades de las cosas con las que trabaja pueda capacitarle para realizar dispositivos admirablemente adecuados para producir un resultado dado, mientras que puede tener muy poco poder para prever los poderes de otra clase que pueden modificar o contrarrestar la operación de la maquinaria que ha creado. Quizá un conocimiento de las leyes de la Naturaleza de las que depende la vida orgánica, no mucho más perfecto que el conocimiento que el hombre posee incluso ahora de algunas otras leyes naturales, capacitaría al hombre, si tuviera el mismo poder sobre los materiales y las fuerzas concernidas que el que tiene sobre algunos de los materiales y fuerzas de la naturaleza inanimada, para crear seres organizados no menos maravillosos ni menos adaptados a sus condiciones de existencia que los que hay en la Naturaleza.

Asumiendo, entonces, que mientras nos limitemos a la religión natural debemos quedarnos satisfechos con un Creador que no es todopoderoso; la pregunta se presenta por sí misma, ¿de qué naturaleza es la limitación de su poder? El obstáculo ante el que se detiene el poder del Creador, y que le dice: Hasta aquí irás, y no más lejos, ¿está en el poder de otros seres inteligentes, o en la insuficiencia y obstinación de los materiales del universo? O ¿debemos resignarnos a admitir la hipótesis de que el Autor del cosmos, aunque sabio y conocedor, no lo sabía y lo conocía todo, y puede que no haya hecho siempre lo mejor que era posible bajo las condiciones del problema?

La primera de estas suposiciones ha sido hasta un período muy reciente, y en muchos círculos todavía lo es, la teoría prevaleciente, incluso en el caso del cristianismo. Aunque atribuyendo, y en un cierto sentido sinceramente, omnipotencia al Creador, la religión recibida le representa como tolerando por alguna razón inescrutable el que sus propósitos sean continuamente contrarrestados por la voluntad de otro ser de carácter opuesto y de gran poder, aunque inferior al suyo, el diablo. La

única diferencia en este tema entre el cristianismo popular y la religión de Ormuz y Ahrimán[4] es que el primero hace a su Creador bueno el cumplido malo de considerar que ha sido el creador del diablo, y que es en todo momento capaz de aplastarlo y de aniquilarlo a él, y a sus consejos y acciones malvadas, lo que, sin embargo, no hace. Pero, como ya he observado, todas las formas de politeísmo, entre ellas, esta, difícilmente se reconcilian con un universo gobernado por leyes generales. La obediencia a la ley es la nota característica de un gobierno estable, y no de un conflicto continuo. Cuando los poderes luchan entre sí por el gobierno del mundo, la frontera entre los mismos no está fija, sino que fluctúa continuamente. Puede que parezca que este es el caso en nuestro planeta entre los poderes del bien y del mal cuando solo atendemos a los resultados; pero cuando consideramos los resortes internos, encontramos que tanto el bien como el mal ocurren en el curso usual de la Naturaleza, en virtud de las mismas leyes generales originariamente impresas, la misma maquinaria produciendo ahora cosas buenas, ahora cosas malas, y, todavía más a menudo, una combinación de ambas. La división de poder es solo aparentemente variable, pero realmente funciona de una manera tan regular que si estuviéramos hablando de potentados humanos, declararíamos sin dudar que la parte de cada uno debe haberse determinado mediante un consenso previo. Sobre la base de esta suposición, de hecho, el resultado de la combinación de fuerzas antagónicas podría ser casi el mismo que sobre la base de la suposición de un único Creador con propósitos divididos.

Pero cuando llegamos a considerar, no qué hipótesis puede concebirse, y posiblemente reconciliarse con los hechos conocidos, sino a

4. Mill está pensando en el mito de Zurván, y sus hijos Ormuz y Ahrimán, encarnaciones de los principios del bien y del mal. Mircea Eliade cuenta el mito de la siguiente manera: «Según un padre armenio, […] cuando nada existía, Zurván [...] ofreció durante mil años un sacrificio a fin de obtener un hijo. Después de haber dudado de la eficacia de su sacrificio [...], concibió dos hijos, Ormuz, 'en virtud del sacrificio ofrecido' y Ahrimán, 'en virtud de la duda sobredicha'. Zurván decidió hacer rey al primero de los dos nacidos. Ormuz conoció el pensamiento de su padre y lo comunicó a Ahrimán. Este desgarró la matriz y salió primero. Pero cuando declaró a Zurván que era su hijo, él replicó: 'Mi hijo es perfumado y luminoso, pero tú eres tenebroso y maloliente'. Entonces nació Ormuz, 'luminoso y perfumado', y Zurván quiso consagrarlo rey. Pero Ahrimán le recordó su voto de hacer rey al primogénito. A fin de no violar su juramento, Zurván le otorgó la soberanía durante nueve mil años, pasados los cuales reinaría Ormuz. Entonces, […] Ormuz y Ahrimán 'se pusieron a hacer criaturas. Todo cuanto creaba Ormuz era bueno y recto, mientras que todo lo creado por Ahrimán era malo y tortuoso'» (*Historia de las creencias y de las ideas religiosas* II. *De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*, trad. de J. Valiente Malla, Cristiandad, Madrid, 1978, pp. 305-306).

qué suposición apuntan las evidencias de la religión natural, la situación es diferente. Las indicaciones de designio apuntan con fuerza en una dirección, la conservación de las criaturas en cuya estructura se encuentran las indicaciones. Junto con las actividades de conservación existen actividades de destrucción, que podríamos sentirnos tentados a atribuir a la voluntad de un Creador diferente; pero raramente hay manifestaciones del diseño recóndito de los medios de destrucción, excepto cuando la destrucción de una criatura es el medio para la conservación de otras. Ni puede suponerse que las actividades de conservación son manejadas por un Ser, y las actividades de destrucción por otro. Las actividades de destrucción son una parte necesaria de las actividades de conservación; las composiciones químicas mediante las que la vida continúa no podrían tener lugar sin una serie paralela de descomposiciones. El gran agente de decadencia, tanto en las sustancias orgánicas como en las inorgánicas, es la oxidación; y es solamente gracias a la oxidación que la vida continúa incluso por el espacio de un minuto. Las imperfecciones en alcanzar los propósitos que las apariencias indican no tienen el aire de haber sido diseñadas. Son como los resultados no buscados de accidentes no suficientemente prevenidos, o de algo de exceso o deficiencia en la cantidad de alguna de las operaciones por las que se lleva a cabo el propósito bueno, o, también, son consecuencias del desgaste de una maquinaria no hecha para durar siempre. Apuntan o a deficiencias en la fabricación en cuanto al propósito buscado, o a fuerzas externas que no están bajo el control del trabajador; pero se trata de fuerzas que no presentan ninguna señal de ser manejadas y dirigidas por alguna otra inteligencia rival.

Podemos concluir, entonces, que no hay fundamento en la teología natural para atribuir inteligencia o personalidad a los obstáculos que de forma parcial frustran los que parecen ser los propósitos del Creador. La limitación de su poder resulta más probablemente o de las cualidades del material —las sustancias y fuerzas de las que está compuesto el universo no admiten los planes mediante los que los propósitos del Creador podrían haberse realizado más plenamente—; o los propósitos podrían haberse alcanzado más plenamente, pero el Creador no sabía cómo hacerlo; la habilidad creativa, maravillosa como es, no era lo suficientemente perfecta para alcanzar sus propósitos más plenamente.

Pasamos ahora a los atributos morales de la Deidad en tanto que están indicados en la Creación; o (presentando el problema de la manera más amplia) a la pregunta de qué indicaciones nos da la Naturaleza de los propósitos de su Autor. La pregunta tiene para nosotros un aspecto muy diferente del que presenta a esos profesores de teología natural

que se ven estorbados por la necesidad de admitir la omnipotencia del Creador. Nosotros no tenemos que intentar el problema imposible de reconciliar la justicia y la benevolencia infinitas con el poder infinito en el Creador de un mundo como este. Este intento no solo envuelve una contradicción absoluta desde un punto de vista intelectual, sino que exhibe hasta el exceso el espectáculo repugnante de una defensa jesuítica de graves barbaridades morales.

Acerca de este asunto no necesito añadir nada a los ejemplos de esta parte del tema ofrecidos en mi ensayo sobre la Naturaleza. En el nivel que nuestro argumento ha alcanzado no hay nada de esta perplejidad moral. Concédase que el poder creador estaba limitado por condiciones cuya naturaleza y extensión desconocemos completamente, y la bondad y la justicia del Creador pueden ser todo lo que los más piadosos creen; y todo lo que en la obra entra en conflicto con esos atributos morales puede ser la culpa de las condiciones que solo dejaron al Creador una elección entre males.

Sin embargo, una cosa es si una conclusión dada resulta consistente con los hechos conocidos, y otra, si existe una evidencia que la pruebe; y, si no tenemos medios para juzgar sobre el designio excepto a partir de la obra de hecho producida, es una especulación un tanto arriesgada suponer que la obra diseñada fue de una calidad diferente del resultado conseguido. Sin embargo, aunque el terreno no es seguro, podemos con la debida precaución viajar una cierta distancia por el mismo. Algunas partes del orden de la Naturaleza proporcionan una indicación mucho más grande de planificación que otras; muchas, no es mucho decir, no proporcionan ningún indicio de planificación en absoluto. Los indicios de planificación son más destacados en la estructura y en los procesos de la vida vegetal y animal. Si no fuera por los mismos, es probable que las apariencias en la Naturaleza nunca le hubieran parecido a la parte pensante de la humanidad que proporcionaban pruebas de un Dios. Pero cuando se hubo inferido un Dios a partir de la organización de los seres vivos, otras partes de la Naturaleza, como la estructura del sistema solar, parecieron proporcionar evidencias, más o menos fuertes, en confirmación de la creencia. Admitiendo, entonces, un designio en la Naturaleza, tenemos la mejor esperanza de ser iluminados en cuanto a cómo es ese designio examinándolo en las partes de la Naturaleza en que sus trazas son más manifiestas.

¿A qué propósito, entonces, parecen tender los expedientes en la construcción de animales y vegetales que despiertan la admiración de los naturalistas? No hay forma de ignorar el hecho de que no tienden de manera principal a un propósito más elevado que el de lograr que la es-

tructura permanezca con vida y en funcionamiento durante un cierto tiempo; el individuo durante unos pocos años, la especie o raza durante un período más largo, pero también limitado. Y las señales similares de la Creación, aunque menos manifiestas, que se reconocen en la naturaleza inorgánica son generalmente del mismo carácter. Por ejemplo, las adaptaciones que aparecen en el sistema solar consisten en colocarlo bajo condiciones que hacen posible que la acción mutua de sus partes mantenga su estabilidad, en vez de destruirla, e incluso esto solo durante algún tiempo, amplísimo, sin duda, si lo comparamos con nuestro breve lapso de existencia animada; pero que incluso nosotros podemos percibir que es limitado; porque quienes han examinado el tema de acuerdo con los puntos de vista más recientes creen que incluso los medios débiles de explorar el pasado que poseemos proporcionan evidencia de que el sistema solar fue una vez una enorme esfera de nebulosa o vapor, y está pasando por un proceso que en el curso de épocas inmensas lo reducirá a una única masa no muy grande de materia sólida helada, más fría que el ártico. Si el mecanismo del sistema está adaptado para mantenerse en funcionamiento solo durante un tiempo, todavía menos perfecta es su adaptación para ser la morada de seres vivos, puesto que solo está adaptado para ellos durante el intervalo relativamente corto de su duración total que surge entre el período en que cada planeta estaba demasiado caliente y el período en que se convirtió, o se convertirá, en demasiado frío para admitir la vida bajo las únicas condiciones en que tenemos experiencia de su posibilidad. O quizá deberíamos invertir la afirmación, y decir que la organización y la vida solo están adaptadas a las condiciones del sistema solar durante una parte relativamente corta de la existencia del sistema.

Por lo tanto, la mayor parte del designio del que hay indicio en la Naturaleza, por maravilloso que sea su mecanismo, no prueba ningún atributo moral, porque el fin al que se dirige —y su adaptación a este fin es toda la evidencia que disponemos de que se dirige a un fin— no es un fin moral. No es el bien de cualquier criatura sensible; no es sino la permanencia matizada, durante un período limitado, de la obra misma, tanto si es animada como si es inanimada. La única inferencia que puede obtenerse de la mayor parte de la obra, respecto al carácter del Creador, es que no desea que sus obras perezcan tan pronto como las ha creado. Desea que tengan una cierta duración. Partiendo solo de esto nada puede inferirse con justicia en cuanto a la forma en que se siente inclinado hacia sus criaturas racionales o animadas.

Después de restar el gran número de adaptaciones que no tienen otro objeto aparente que el de mantener funcionando la máquina, que-

da un cierto número de dispositivos para proporcionar placer a los seres vivos, y un cierto número de dispositivos para causarles dolor. No existe una certeza positiva de que el conjunto de estos no debería ocupar su lugar entre los dispositivos que mantienen vivas a la criatura o a su especie; porque tanto los placeres como los dolores tienen una tendencia conservadora; generalmente, los placeres están dispuestos de tal forma que atraen hacia las cosas que mantienen la existencia individual o colectiva; los dolores de tal forma que disuaden de las cosas que la destruirían.

Cuando se consideran todas estas cosas, resulta evidente que hay que realizar una enorme resta de entre las evidencias de un Creador antes de que se las pueda contar como evidencias de un propósito benevolente; una resta tan enorme, de hecho, que algunos pueden dudar si después de la misma queda algún saldo. Sin embargo, intentando considerar el tema sin parcialidad o prejuicios, y sin permitir que los deseos tengan alguna influencia sobre el juicio, parece que, reconociendo la existencia de un designio, hay una preponderancia de la evidencia a favor de que el Creador deseó el placer de sus criaturas. Esto está indicado por el hecho de que casi todo proporciona placer de una clase u otra; el mero ejercicio de las facultades, físicas y mentales, es una fuente sin fin de placer; e incluso las cosas dolorosas proporcionan placer mediante la satisfacción de la curiosidad y la sensación agradable de adquirir conocimiento; y también que el placer, cuando se experimenta, parece resultar del funcionamiento normal del mecanismo, mientras que el dolor normalmente surge de alguna interferencia externa con el mismo, y parece, en cada caso particular, el resultado de un accidente. Incluso en casos en los que el dolor surge, igual que el placer, del mecanismo mismo, las apariencias no indican que el dispositivo se puso en marcha a propósito para producir dolor; lo que se indica, más bien, es una torpeza en el dispositivo empleado para algún otro propósito. El autor del mecanismo es, sin duda, responsable de haberlo hecho susceptible de experimentar dolor; pero esto puede haber sido una condición necesaria de su sensibilidad para el placer; una suposición que no sirve de nada en la teoría de un Creador omnipotente, pero que resulta extremadamente probable en el caso de un diseñador que trabaja bajo la limitación de leyes inexorables y de propiedades indestructibles de la materia. Concediendo que la sensibilidad fue una cosa que entró en el designio, el dolor mismo parece normalmente una cosa no planeada; un resultado casual de la colisión del organismo con alguna fuerza exterior a la que no se pretendía que se expusiera, y para la que en muchos casos incluso se le han dado recursos para dificultar que quede expuesto a

la misma. Hay, por lo tanto, muchas apariencias de que el placer le resulta agradable al Creador, mientras que hay muy pocas apariencias, si es que hay alguna, de que el dolor le guste; y existe un cierto grado de justificación para inferir, solo con razones de la teología natural, que la benevolencia es uno de los atributos del Creador. Pero saltar desde aquí a la inferencia de que su único o principal propósito es el de la benevolencia, y que el único fin y objetivo de la Creación fue la felicidad de sus criaturas, no solo no está justificado por ninguna evidencia, sino que es una conclusión opuesta a la evidencia que tenemos. Si el motivo de la Deidad para crear seres sensibles fue la felicidad de los seres que creó, su propósito, al menos en nuestra esquina del universo, debe ser declarado, tomando en cuenta las épocas pasadas y todos los países y las razas, como habiendo sido hasta ahora un fracaso ignominioso; y, si Dios no tenía otro propósito que nuestra felicidad y la de otras criaturas vivientes, no es creíble que las hubiera hecho entrar en la existencia con la perspectiva de verse tan completamente frustrado. Si el hombre no tuviera el poder, mediante el ejercicio de sus propias energías, de mejorarse tanto a sí mismo como a las circunstancias exteriores, de hacer para sí mismo y para otras criaturas mucho más de lo que Dios hizo en un primer momento, el Ser que le hizo entrar en la existencia merecería por su actividad algo muy diferente de las gracias. Puede decirse, por supuesto, que esta misma capacidad de mejorarse a sí mismo y al mundo le fue dada por Dios, y que el cambio que de este modo se verá posibilitado de efectuar finalmente en la existencia humana bien vale el precio de los sufrimientos y de las vidas desperdiciadas durante eras geológicas enteras. Puede que esto sea así; pero suponer que Dios no podría haberle dado esos beneficios con un coste menos espantoso es hacer una suposición muy extraña sobre la Deidad. Es suponer que Dios no pudo en primer lugar crear algo mejor que un bosquimano o un habitante de las islas Andamán, o algo todavía más bajo; y, sin embargo, fue capaz de dotar al bosquimano o al habitante de las islas Andamán con el poder de levantarse y convertirse en un Newton o un Fénelon. Ciertamente, no conocemos la naturaleza de las barreras que limitan la omnipotencia divina[5]; pero es una noción muy rara acerca de las mismas pensar que posibilitan a la Deidad para conferir a una criatura casi bestial el poder de producir mediante una sucesión de esfuerzos lo que Dios mismo no tuvo otros medios de crear.

5. Hay aquí un cierto descuido en la forma de expresarse de Mill. Si hay barreras que limitan el poder de Dios, este, es claro, no puede ser omnipotente.

Tales son las indicaciones de la religión natural con respecto a la benevolencia divina. Si buscamos algún otro de los atributos morales que cierta clase de filósofos están acostumbrados a distinguir de la benevolencia, como, por ejemplo, la justicia, encontramos un vacío total. No hay ninguna evidencia en la Naturaleza de una justicia divina, cualquiera que sea el criterio de justicia que nuestras opiniones éticas puedan conducirnos a reconocer. No hay sombra de justicia en las disposiciones generales de la Naturaleza; y la realización imperfecta que logra en cualquier sociedad humana (una realización hasta ahora de lo más imperfecta) es la obra del hombre mismo, luchando contra dificultades naturales inmensas, para elevarse hasta la civilización, y hacerse a sí mismo una segunda naturaleza, bastante mejor y más desinteresada que esa con la que ha sido creado. Pero sobre este punto se ha dicho bastante en otro ensayo, ya mencionado, sobre la Naturaleza.

Estos son, entonces, los resultados finales de la teología natural sobre el tema de los atributos divinos. Un Ser de poder grande, pero limitado; cómo o por qué limitado no podemos ni siquiera conjeturarlo; de inteligencia grande, y quizá ilimitada; pero quizá también más estrechamente limitada que su poder; que desea la felicidad de sus criaturas, y le presta alguna consideración, pero que parece tener otros motivos de actuación por los que se preocupa más, y que difícilmente puede suponerse que haya creado el universo solo para ese propósito. Tal es la Deidad a la que apunta la religión natural; y cualquier idea de Dios más cautivadora que esta solo proviene de los deseos humanos, o de la enseñanza de una Revelación real o imaginaria.

Examinaremos a continuación si la luz de la Naturaleza nos proporciona algunas indicaciones sobre la inmortalidad del alma y una vida futura.

PARTE III

La inmortalidad

Los indicios a favor de la inmortalidad pueden considerarse en dos secciones: los que son independientes de cualquier teoría respecto al Creador y sus intenciones, y los que dependen de una creencia antecedente sobre este tema.

Las personas de tendencias especulativas han presentado en épocas diferentes una considerable variedad de argumentos de la primera clase; de ellos, los contenidos en el *Fedón* de Platón son un ejemplo; pero en su mayor parte son tales que hoy en día no tienen partidarios,

y no necesitan que se los refute seriamente. Generalmente se basan en teorías preconcebidas sobre la naturaleza del principio pensante en el hombre, considerado como distinto y separable del cuerpo, y en otras teorías preconcebidas respecto a la muerte. Como, por ejemplo, que la muerte, o la disolución, es siempre una separación de partes; y el alma, al no tener partes, al ser simple e indivisible, no es susceptible de esta separación. De una manera bastante curiosa, uno de los interlocutores en el *Fedón* anticipa la respuesta con la que quien se opusiera hoy en día a este argumento lo refutaría. A saber, que el pensamiento y la conciencia, aunque mentalmente distinguibles del cuerpo, puede que no sean una sustancia separable del mismo, sino un resultado del mismo, estando en una relación con él (el ejemplo es de Platón) como la de una melodía con el instrumento musical con que se toca; y que los argumentos para probar que el alma no perece junto con el cuerpo probarían igualmente que la melodía no muere con el instrumento, sino que sobrevive a su destrucción y continúa existiendo aparte[6]. De hecho, esos pensadores modernos que cuestionan las evidencias de la inmortalidad del alma, en general no creen que el alma sea una sustancia *per se*, sino que la consideran como el nombre de un manojo de atributos,

6. *Fedón*, 85d-86c: «Lo cierto es que a mí, Sócrates, cuando examino lo dicho con Cebes y conmigo mismo, no me dan la impresión de estar suficientemente probados los argumentos.

Entonces dijo Sócrates:

—Tal vez, amigo, lo que te parece sea verdad. Conque di en qué no te parecen suficientes.

—A mí en este respecto —dijo él—, en el de que también acerca de la armonía, de la lira y de sus cuerdas, podría también sostener uno ese mismo argumento, que la armonía es invisible, incorpórea, y algo muy hermoso y divino que está en la lira bien ajustada, mientras que la misma lira y las cuerdas son cuerpos, y corporales, compuestos y terrestres, y congénitos a lo mortal. En tal caso, cuando uno rompa la lira, o corte o desgarre sus cuerdas, también alguien podría aferrarse al mismo argumento que tú, el que es necesario que perdure aún la armonía esa y que no haya perecido. [...] Pues bien, Sócrates, supongo yo que tú has advertido que nosotros pensamos que el alma es algo muy semejante a eso, como si nuestro cuerpo estuviera tensado y mantenido en cohesión por lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo y por algunos otros factores de tal clase, y que nuestra alma es una combinación y una armonía de estos mismos factores, cuando ellos se encuentran combinados bien y proporcionadamente unos con otros. Si, entonces, resulta que nuestra alma es una cierta armonía, está claro que, cuando nuestro cuerpo sea relajado o tensado desmedidamente por las enfermedades y otros rigores, al punto al alma se le presenta la urgencia de perecer, aunque sea divinísima, como es también el caso de las otras armonías, las que se crean en los sonidos y en todas las labores de los artesanos...» (Platón, *Fedón*, *Banquete*, *Fedro*, trads., introds. y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Iñigo, Gredos, Madrid, 1986, pp. 81-83. La traducción del *Fedón* es de C. García Gual). Véase también *Fedón*, 91d-95a.

los atributos de sentir, pensar, razonar, creer, desear, etc., y estos atributos los consideran como una consecuencia de la organización corporal, que, por lo tanto, sostienen, es tan poco razonable suponer que sobreviva cuando la organización se descompone, como lo es suponer que el color o el olor de una rosa sobreviven cuando la rosa misma ha perecido. Quienes, por lo tanto, deducirían la inmortalidad del alma de su propia naturaleza tienen primero que probar que los atributos en cuestión no son atributos del cuerpo, sino de una sustancia separada. Ahora bien, ¿cuál es el veredicto de la ciencia sobre este punto? No es perfectamente concluyente en ninguno de los dos sentidos. En primer lugar, no prueba experimentalmente que alguna forma de organización tenga el poder de producir sentimiento o pensamiento. Para lograr que esta prueba fuera válida, sería necesario que fuéramos capaces de producir un organismo, e intentar ver si siente; algo que no podemos hacer; los organismos no pueden producirse mediante ningún medio humano, solo pueden desarrollarse a partir de un organismo previo. Por otra parte, las evidencias son casi completas de que todo pensamiento y sentimiento tienen alguna acción del organismo corporal como su antecedente inmediato o su acompañante; que las variaciones específicas, y especialmente los diferentes grados de complicación de la organización nerviosa y cerebral, corresponden a diferencias en el desarrollo de las facultades mentales; y aunque no tenemos evidencias, excepto negativas, de que la conciencia mental cesa para siempre cuando las funciones del cerebro finalizan, conocemos que las enfermedades del cerebro alteran las funciones mentales, y que el deterioro o la debilidad del cerebro las debilitan. Tenemos, por tanto, evidencia suficiente de que la acción cerebral es, si no la causa, al menos, en nuestro estado presente de existencia, una condición *sine qua non* de las operaciones mentales; y que, asumiendo que la mente sea una sustancia distinta, su separación del cuerpo no sería, como algunos vanamente se han hecho ilusiones, una liberación de trabas y una restauración de la libertad, sino que pondría simplemente fin a sus funciones y la devolvería a la inconsciencia, a menos que —y hasta que— algún otro conjunto de condiciones capaz de volverla a poner en funcionamiento sobrevenga; pero de la existencia de este otro conjunto de condiciones la experiencia no nos proporciona la menor indicación.

Al mismo tiempo, es importante señalar que estas consideraciones solo equivalen a una falta de evidencia; no proporcionan un argumento positivo en contra de la inmortalidad. Debemos guardarnos de conceder una validez *a priori* a las conclusiones de una filosofía *a posteriori*. La raíz de todo el pensamiento *a priori* es la tendencia a transferir a las

cosas exteriores una asociación fuerte entre las ideas correspondientes en nuestras propias mentes; y los pensadores que más sinceramente intentan limitar sus creencias mediante la experiencia, y creen honestamente que así lo hacen, no están siempre lo suficientemente prevenidos en contra de este error. Hay pensadores que consideran como una verdad de razón que los milagros son imposibles; y de una manera parecida hay otros que, a causa de que los fenómenos de la vida y la conciencia están asociados en sus mentes mediante una experiencia constante con la acción de los órganos materiales, piensan que es un absurdo *per se* imaginar que es posible que esos fenómenos puedan existir bajo cualquier otra condición. Pero deberían recordar que la coexistencia uniforme de un hecho con otro no convierte un hecho en parte del otro, o el mismo que él. La relación del pensamiento con un cerebro material no es una necesidad metafísica; sino simplemente una coexistencia constante dentro de los límites de la observación. Y cuando es analizada hasta el final sobre la base de los principios de la psicología asociativa, el cerebro, igual que las funciones mentales, es, como la materia misma, meramente un conjunto de sensaciones humanas o actuales o inferidas como posibles; a saber, las que el anatomista tiene cuando abre el cráneo, y las impresiones que suponemos que recibiríamos de movimientos moleculares o de alguna otra clase cuando la acción cerebral se desarrolla, si no hubiera un envoltorio óseo y nuestros sentidos o nuestros instrumentos fueran lo suficientemente precisos. La experiencia no nos proporciona ningún ejemplo de ninguna serie de estados de conciencia sin este grupo de sensaciones contingentes unidas a la misma; pero es tan fácil imaginar una serie tal de estados sin este acompañamiento como imaginárnoslo con él, y no conocemos ninguna razón en la naturaleza de las cosas en contra de la posibilidad de que se separen así. Podemos suponer que los mismos pensamientos, emociones, voliciones, e incluso sensaciones que tenemos aquí, pueden persistir o reanudarse en algún otro lugar bajo otras condiciones, igual que podemos suponer que otros pensamientos y sensaciones pueden existir bajo otras condiciones en otras partes del universo. Al albergar esta suposición no necesitamos sentirnos violentos por alguna dificultad metafísica acerca de una sustancia pensante. La sustancia no es sino un nombre general para la perdurabilidad de los atributos. Siempre que hay una serie de pensamientos unidos entre sí mediante recuerdos, eso constituye una sustancia pensante. Esta absoluta distinción en el pensamiento y ese carácter separable en la representación de nuestros estados de conciencia del conjunto de condiciones con el que están unidas solo mediante la constancia de concomitancia es equiva-

lente, desde un punto de vista práctico, a la vieja distinción entre las dos sustancias, la materia y la mente.

Por lo tanto, no hay en la ciencia ninguna evidencia en contra de la inmortalidad del alma, excepto esa evidencia negativa que consiste en la ausencia de evidencia a su favor. E incluso la evidencia negativa no es tan fuerte como a menudo es la evidencia negativa. En el caso de la brujería, por ejemplo, el hecho de que no hay ninguna prueba que resista el examen de que haya existido alguna vez es tan concluyente como pueda ser la evidencia más positiva de su inexistencia; porque si existe, existe en este mundo, en donde, si hubiera existido, la evidencia del hecho hubiera estado ciertamente disponible para probarla. Pero esta no es la situación en el caso de la existencia del alma tras la muerte. Que no permanece en este mundo y anda de un sitio para otro de manera visible, o que no se interfiere en los sucesos de la vida, se prueba con el mismo peso de evidencia que refuta la brujería. Pero que no existe en otro lugar, de esto no hay prueba en absoluto. Una presunción muy débil, si es que hay alguna, es todo lo que proporciona su desaparición de la superficie de este planeta.

Algunos pueden pensar que a partir del análisis de todos los otros objetos de la Naturaleza existe una presunción adicional muy fuerte en contra de la inmortalidad de un principio consciente y pensante. Todas las cosas en la Naturaleza perecen, siendo las más bellas y perfectas, como se lamentan igualmente los filósofos y los poetas, las más perecederas. Una flor con la forma y el colorido más exquisitos crece de una raíz, llega a la perfección en semanas o meses, y dura solo unas pocas horas o días. ¿Por qué debería ser de otra forma con el hombre? Ciertamente, ¿por qué? Pero, también, ¿por qué *no* debería ser de otra forma? El sentimiento y el pensamiento no son meramente diferentes de lo que llamamos materia inanimada, sino que están en el polo opuesto de la existencia, y la inferencia analógica tiene poca o ninguna validez al pasar del uno al otro. El sentimiento y el pensamiento son mucho más reales que todo lo demás; son las únicas cosas que sabemos directamente que son reales, pues todas las demás cosas son meramente las condiciones desconocidas de las que aquellos, en nuestro estado actual de existencia o en algún otro, dependen. Toda materia separada de los sentimientos de los seres sensibles no tiene sino una existencia hipotética e insustancial. Es una mera asunción para dar cuenta de nuestras sensaciones; a ella misma no la percibimos, no somos conscientes de ella, sino solo de las sensaciones que se nos dice que recibimos de la misma. En realidad, es un mero nombre para nuestra expectativa de sensaciones, o para nuestra creencia de que podemos tener ciertas

sensaciones cuando ciertas sensaciones distintas nos las indican. Dado que estas posibilidades contingentes de sensación más pronto o más tarde llegan a un fin y dan lugar a otras, ¿está implicado en esto que la serie de nuestros sentimientos debe ella misma terminar? Esto no sería razonar desde una clase de realidad sustantiva a otra, sino obtener a partir de algo que no tiene realidad, excepto en referencia a algo más, conclusiones aplicables a eso que es la única realidad sustantiva. La mente (o cualquier nombre que demos a lo que está implicado en la conciencia de una serie continua de sentimientos) es, desde un punto de vista filosófico, la única realidad de la que tenemos alguna evidencia; y no puede reconocerse ninguna analogía o hacerse ninguna comparación entre la misma y otras realidades, porque no hay otras realidades conocidas con las que compararla. Esto es completamente consistente con su carácter perecedero; pero la cuestión de si es así o no, es *res integra*, queda sin tocar por los resultados de la experiencia y el conocimiento humanos. El caso es uno de esos casos muy raros en los que hay realmente una ausencia total de evidencia a favor de cualquiera de los lados, y en los que la ausencia de evidencia a favor de la afirmación no crea, como ocurre en tantos casos, una presunción fuerte a favor de la negación.

Sin embargo, la creencia en la inmortalidad humana, en la mente de la generalidad de la humanidad no se basa probablemente en argumentos científicos, físicos o metafísicos, sino en fundamentos más fuertes para la mayoría de las mentes; a saber, por una parte, el carácter desagradable de renunciar a la existencia (al menos para quienes hasta ahora ha sido placentera) y, por otra parte, las tradiciones generales de la humanidad. La tendencia natural de la creencia a seguir estos dos estímulos, nuestros propios deseos y el asentimiento general de otras personas, se ha visto reforzada en este caso por la puesta en práctica hasta el grado más alto del poder de la enseñanza pública y privada; los gobernantes y los instructores, con vistas a dar un peso más grande a sus mandatos, bien por motivos egoístas, bien por motivos públicos, han alentado siempre hasta el máximo de su poder la creencia de que hay una vida tras la muerte, en la que placeres y sufrimientos mucho más grandes que los que se dan en este mundo dependen de que hagamos o dejemos sin hacer mientras estamos vivos lo que en el nombre de los poderes desconocidos se nos ordena que hagamos. Como causas de la creencia, estas diferentes circunstancias son de lo más poderoso. Como fundamentos racionales de la misma no tienen ningún peso en absoluto.

Que lo que se denomina la naturaleza consoladora de una opinión, eso es, el placer que obtendríamos al creerla verdadera, pueda ser un

fundamento para creerla es una doctrina irracional en sí misma y que sancionaría la mitad de las ilusiones perjudiciales que registra la historia o que han extraviado la vida individual. Algunas veces, en el caso que ahora estamos considerando, a esta doctrina se la envuelve en un lenguaje seudocientífico. Se nos dice que el deseo de inmortalidad es uno de nuestros instintos, y que no hay un instinto al que no corresponda un objeto real adecuado para satisfacerlo. Donde hay hambre, hay en algún lugar comida; donde hay emoción sexual, hay en algún sitio sexo; donde hay amor, hay en algún lugar algo que amar, etc. De una manera parecida, puesto que hay un deseo instintivo de vida eterna, tiene que existir la vida eterna. La respuesta a esto es evidente a partir de la misma superficie del tema. Es innecesario entrar en consideraciones recónditas sobre los instintos, o discutir si el deseo en cuestión es o no un instinto. Concediendo que siempre que hay un instinto existe algo como lo que ese instinto demanda, ¿puede afirmarse que este algo exista en cantidad ilimitada, o en cantidad suficiente para satisfacer el ansia infinita de los deseos humanos? Lo que se llama el deseo de vida eterna es simplemente el deseo de vida, y ¿no existe lo que este deseo demanda? ¿No hay vida? Y ¿no es el instinto, si es un instinto, gratificado por la posesión y preservación de la vida? Suponer que el deseo de vida nos garantiza personalmente la realidad de la vida a través de toda la eternidad es como suponer que el deseo de comida nos asegura que siempre tendremos tanto como podamos comer a lo largo de nuestra vida entera y durante todo el tiempo que podamos concebir que nuestra vida se prolongue.

El argumento basado en la tradición o en la creencia general de la raza humana, si lo aceptamos como una guía para nuestra propia creencia, debemos aceptarlo entero; si es así, tenemos forzosamente que creer que las almas de los seres humanos no solo sobreviven tras la muerte, sino que se muestran en forma de fantasmas a los vivos; porque no encontramos un pueblo que haya tenido una creencia sin la otra. De hecho, es probable que la primera creencia se originara en la segunda, y que los hombres primitivos nunca hubieran supuesto que el alma no muere junto con el cuerpo si no hubieran creído que los visitaba tras la muerte. Nada podía ser más natural que una tal fantasía; en apariencia, se hace realidad de manera completa en los sueños, que en Homero y en todas las épocas como la de Homero, se supone que son apariciones reales. A los sueños tenemos que añadir no solamente las alucinaciones que tengamos mientras estamos despiertos, sino las ilusiones, por infundadas que estén, de la vista y del oído, o, más bien, las interpretaciones equivocadas de esos sentidos, pues la vista y el oído pro-

porcionan meras señales a partir de las que la imaginación pinta un cuadro completo y lo reviste de realidad. Estas ilusiones no han de juzgarse de acuerdo con los criterios modernos; en los primeros tiempos, la frontera entre la imaginación y la percepción no estaba de ninguna manera claramente definida; había poco o nada del conocimiento que ahora poseemos del curso efectivo de la Naturaleza; el cual nos hace desconfiar o no creer en una aparición que está en desacuerdo con las leyes conocidas. En la ignorancia de los hombres en cuanto a dónde estaban los límites de la Naturaleza y qué era o no compatible con ella, ninguna cosa parecía, en cuanto a consideraciones físicas, ser mucho más improbable que otra. Al rechazar, por lo tanto, como nosotros hacemos, y como tenemos la mejor razón para hacer, los cuentos y leyendas de la aparición real de espíritus desencarnados, quitamos a la creencia general de la humanidad en una vida tras la muerte lo que con toda probabilidad era su principal fundamento y apoyo, y la privamos de incluso el valor muy pequeño que la opinión de épocas primitivas pueda tener alguna vez como evidencia de verdad. Si se dijera que esta creencia se ha mantenido en épocas que han dejado de ser primitivas y que rechazan las supersticiones de que se acompañó alguna vez, lo mismo podría decirse de otras muchas opiniones de épocas primitivas, y especialmente en lo concerniente a los temas más importantes e interesantes, porque es sobre estos temas que la opinión reinante, cualquiera que sea, se inculca de la manera más diligente a todos los que nacen en el mundo. Esta opinión particular, sin embargo, si en general no ha perdido terreno, se ha encontrado con un número de disidentes que se incrementa constantemente, especialmente entre las mentes cultivadas. Finalmente, esas mentes cultivadas que se adhieren a la creencia la basan, podemos razonablemente suponer, no en la creencia de otras personas, sino en argumentos y evidencias; y son esos argumentos y evidencias, por lo tanto, lo que nos concierne estimar y juzgar.

Los argumentos anteriores constituyen una muestra suficiente de los argumentos a favor de una vida futura que no suponen una creencia antecedente en la existencia de la Divinidad, o una teoría sobre los atributos de la misma. Queda por considerar qué argumentos proporcionan las opiniones, o los fundamentos de conjetura, que la teología natural proporciona sobre estas grandes cuestiones.

Hemos visto que esas opiniones son muy débiles; que de la existencia de un Creador no proporcionan más que una preponderancia de probabilidad; de su benevolencia, una preponderancia considerablemente menor; que existe, sin embargo, alguna razón para pensar que se preocupa por los placeres de sus criaturas, pero de ninguna manera

que esta sea su única preocupación, o que otros propósitos no tengan a menudo prioridad sobre la misma. Su inteligencia debe ser adecuada a los designios que aparecen en el universo, pero no necesita ser algo más que adecuada para los mismos, y, en cuanto a su poder, no solo no se prueba que sea infinito, sino que las únicas evidencias reales en la teología natural tienden a mostrar que es limitado, siendo el designio un modo de superar dificultades, y suponiendo siempre que hay dificultades que superar.

Tenemos ahora que considerar qué inferencia puede legítimamente realizarse a partir de estas premisas a favor de una vida futura. Me parece a mí que, aparte de una Revelación explícita, ninguna en absoluto.

Los argumentos usuales son la bondad de Dios; la improbabilidad de que ordene la aniquilación de su obra más rica y más noble, después de que la mayor parte de sus pocos años de vida se hayan gastado en la adquisición de facultades que el tiempo no permite que den su fruto; y la improbabilidad especial de que hubiera implantado en nosotros un deseo instintivo de vida eterna, y condenado ese deseo a una decepción completa.

Estos podrían ser argumentos en un mundo cuya constitución hiciera posible sin contradicción tomarlo por la obra de un Ser a la vez omnipotente y benevolente. Pero no son argumentos en un mundo como este en que vivimos. La benevolencia del Ser divino puede ser perfecta, pero, al estar sujeto su poder a limitaciones desconocidas, no sabemos si podría habernos concedido lo que con tanta confianza afirmamos que debe habernos dado; si *podría* (esto es) sin sacrificar algo más importante. Incluso su benevolencia, por justamente inferida que esté, no aparece indicada de ninguna manera como la interpretación de todo su propósito, y puesto que no podemos decir hasta dónde otros propósitos pueden haber interferido con el ejercicio de su benevolencia, no sabemos si *querría*, incluso si pudiera, habernos concedido la vida eterna. Con respecto a la supuesta improbabilidad de que nos haya dado el deseo sin su gratificación, puede darse la misma respuesta; el plan, que la limitación de poder o el conflicto de propósitos le obligó a adoptar, puede haber *requerido* que tuviéramos el deseo, aunque no estuviera destinado a ser gratificado. Una cosa, sin embargo, es completamente cierta con respecto al gobierno de Dios del mundo; que no pudo, o no quiso, concedernos todo lo que deseamos. Deseamos la vida, y nos ha concedido algo de vida. Que deseamos (o que algunos de nosotros deseamos) una extensión sin límite de la vida y que no es concedida, no es una excepción a la forma usual de su gobierno. A muchos hombres les gustaría ser un Creso o un Augusto César, pero ven sus de-

seos gratificados solo en la extensión moderada de recibir una libra a la semana o de alcanzar el secretariado de su sindicato. No hay, por lo tanto, ninguna seguridad de una vida tras la muerte con base en la religión natural. Pero para cualquiera que sienta que conduce a su satisfacción o a su utilidad tener la esperanza de un estado futuro como una posibilidad, no hay ningún obstáculo en que se complazca en esta esperanza. Las apariencias apuntan a la existencia de un Ser que tiene gran poder sobre nosotros —todo el poder implicado en la creación del cosmos, o de sus seres organizados, al menos— y de cuya bondad tenemos evidencia, aunque no de que sea su atributo predominante; y como no conocemos los límites de su poder o de su bondad, hay lugar para la esperanza de que tanto el uno como la otra pueden llegar a concedernos este regalo, con tal de que fuera realmente beneficioso para nosotros. El mismo fundamento que permite la esperanza nos autoriza a esperar que si existe una vida futura, será al menos tan buena como la actual, y no carecerá de la mejor característica de la vida actual, la capacidad de mejorarnos mediante nuestros propios esfuerzos. Nada puede ser más opuesto a toda estimación que podamos realizar de la probabilidad que la idea común de la vida futura como un estado de recompensas y castigos en cualquier otro sentido que en el de que las consecuencias de nuestras acciones sobre nuestro propio carácter y propensiones seguirán siendo en el futuro como lo han sido en el pasado y en el presente. Cualquiera que sea la probabilidad *de* una vida futura, todas las probabilidades *en caso de* que haya una vida futura son de que tal como hemos sido hechos, o nos hemos hecho a nosotros mismos, antes del cambio, así entraremos en la vida del más allá; y de que el hecho de la muerte no significará una ruptura brusca en nuestra vida espiritual, ni influirá en nuestro carácter de otra forma que como cualquier cambio importante en nuestro modo de existencia puede esperarse siempre que lo modifique. Nuestro principio pensante tiene sus leyes, que en esta vida son invariables, y cualquier analogía obtenida a partir de esta vida debe asumir que continuarán las mismas leyes. Imaginar que en la muerte tendrá lugar un milagro por obra de Dios, que hará perfectos a todos los que es su voluntad incluir entre sus elegidos, podría justificarse mediante una Revelación expresa debidamente autentificada, pero se opone completamente a toda presunción que puede deducirse de la luz natural.

PARTE IV

La Revelación

La discusión en las páginas precedentes respecto a las evidencias del teísmo se ha limitado de manera estricta a las que se derivan de la luz natural. Es una cuestión diferente qué adición se ha realizado a esas evidencias, y hasta qué punto las conclusiones obtenibles de las mismas han sido ampliadas o modificadas mediante el establecimiento de una comunicación directa con el Ser supremo. Estaría más allá del propósito de este ensayo considerar las evidencias positivas de la creencia cristiana, o de cualquier otra creencia que pretende ser una Revelación del Cielo. Pero las consideraciones generales que son aplicables, no a un sistema particular, sino a la Revelación en general, pueden encontrar un lugar aquí de manera apropiada y, de hecho, son necesarias para proporcionar una relevancia suficientemente práctica a los resultados de la investigación precedente.

En primer lugar, pues, los indicios de un Creador y de sus atributos que hemos sido capaces de encontrar en la Naturaleza, aunque son mucho más débiles y poco concluyentes incluso en lo referente a su existencia de lo que una mente piadosa desearía considerarlos, y todavía más insatisfactorios en cuanto a la información que proporcionan sobre sus atributos, son, sin embargo, suficientes para conceder a la suposición de una Revelación una base que de otra forma no hubiera tenido. La supuesta Revelación no está obligada a elaborar su defensa desde el principio; no tiene que probar la existencia misma del Ser del que declara que proviene. Pretende ser un mensaje de un Ser cuya existencia, cuyo poder, y, hasta cierto punto, cuya sabiduría y bondad están, si no probadas, al menos indicadas con más o menos probabilidad por los fenómenos de la Naturaleza. Quien ha enviado el supuesto mensaje no es una pura invención. Existen fundamentos independientes del mensaje mismo para la creencia en su realidad; fundamentos que, aunque insuficientes como prueba, son suficientes para excluir toda improbabilidad antecedente de la suposición de que un mensaje pueda realmente haberse recibido del mismo. Además, en relación a este tema conviene tomar nota de que la misma imperfección de las evidencias que la teología natural puede presentar acerca de los atributos divinos quita algunos de los obstáculos principales a la creencia en una Revelación; puesto que las objeciones basadas en imperfecciones de la misma Revelación —por muy concluyentes que sean en su contra si es considerada como una relación de los actos o una expresión de la sabi-

duría de un Ser de poder infinito, combinado con una bondad y una sabiduría infinitas— no constituyen ninguna razón en contra de que haya provenido de un Ser como al que apunta el curso de la Naturaleza; cuya sabiduría es posiblemente limitada, y su poder con certeza, y cuya bondad, aunque real, no ha sido probablemente el único motivo que le impulsó en la obra de la Creación. El argumento de *La analogía* de Butler[7] es, desde su propio punto de vista, concluyente: la religión cristiana no está abierta a objeciones, morales o intelectuales, que no se apliquen al menos igualmente a la teoría usual del deísmo; la moralidad de los Evangelios es bastante más elevada y mejor que la que se muestra en el orden de la Naturaleza; y lo que es moralmente censurable en la teoría cristiana del mundo solo resulta censurable cuando se toma conjuntamente con la doctrina de un Dios omnipotente; y (al menos tal y como se entiende por los cristianos más ilustrados) de ninguna manera implica ninguna perversión moral en un Ser cuyo poder se supone que está restringido por obstáculos reales, aunque desconocidos, que le impidieron llevar a cabo plenamente su designio. El grave error de Butler fue que no se atrevió a admitir la hipótesis de poderes limitados; y su apelación, por consiguiente, equivale a esto: la creencia de los cristianos no es ni más absurda ni más inmoral que la creencia de los deístas que admiten un Creador omnipotente; por lo tanto, a pesar del carácter absurdo y de la inmoralidad, creamos a ambos. Debería haber dicho, reduzcamos nuestra creencia en lo que dicen ambos a lo que no implica nada absurdo o inmoral; a lo que no es ni intelectualmente autocontradictorio ni moralmente perverso.

Sin embargo, para volver al tema principal: sobre la base de la hipótesis de un Dios que hizo el mundo, y que al hacerlo tuvo en cuenta, por mucho que esa consideración pueda haberse visto limitada por otras consideraciones, la felicidad de sus criaturas sensibles, no hay ninguna improbabilidad antecedente en la suposición de que su preocupación por el bien de las mismas continuara, y de que pudiera una vez o a menudo dar prueba de ello transmitiéndoles algún conocimiento de sí mismo situado más allá del que eran capaces de lograr mediante sus solas faculta-

7. Joseph Butler (1692-1752) publicó en 1736 *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*. En esta obra, empleando como punto de partida el método experimental —lo que para él quiere decir la argumentación por analogía—, trataba de hacer ver que la probabilidad de que el cristianismo sea verdadero es lo suficientemente alta como para que sea razonable escogerlo como guía de nuestra conducta. Un buen análisis de sus planteamientos se encuentra en A. Jeffners, *Butler and Hume on Religion*, Diakonis-tyrelssens Bokförlag, Estocolmo, 1966.

des, y algún conocimiento o preceptos útiles para guiarlas a través de las dificultades de la vida. Ni tampoco, si nos basamos en la única hipótesis sostenible, la de un poder limitado, podemos objetar que esas ayudas deberían haber sido más grandes, o de cualquier forma distintas de lo que son. La única cuestión por estudiar, y que no podemos evitar estudiar, es la de la evidencia. ¿Puede ser suficiente alguna evidencia para probar una Revelación divina? Y ¿de qué naturaleza, y en qué cantidad, debe ser esa evidencia? Si las evidencias especiales del cristianismo, o de cualquier otra supuesta Revelación, alcanzan o no el nivel que era de esperar es una cuestión diferente, en la que no me propongo entrar de manera directa. La cuestión que pretendo considerar es qué evidencia se requiere; qué condiciones generales debería satisfacer; y si son tales que, de acuerdo con la constitución conocida de las cosas, *pueden* satisfacerse.

Las evidencias de la Revelación se dividen normalmente en externas o internas. Las evidencias externas son el testimonio de los sentidos o de testigos. Por evidencias internas quiere decirse las indicaciones que se piensa que la misma Revelación proporciona de su origen divino; indicaciones que se supone que consisten principalmente en la excelencia de sus preceptos, y en su idoneidad general para las circunstancias y necesidades de la naturaleza humana.

La consideración de estas evidencias internas es muy importante, pero su importancia es principalmente negativa; pueden ser fundamentos concluyentes para rechazar una Revelación; pero no pueden por sí mismas justificar su aceptación como divina. Si el carácter moral de las doctrinas de una supuesta Revelación es malo y perverso, deberíamos rechazarla, independientemente de dónde provenga; porque no puede provenir de un Ser bueno y sabio. Pero la excelencia de su moralidad no puede nunca autorizarnos a atribuirla a un origen sobrenatural; porque no podemos tener una razón concluyente para creer que las facultades humanas eran incapaces de encontrar doctrinas morales de las que las facultades humanas pueden percibir y reconocer la excelencia. Por lo tanto, no puede probarse que una Revelación sea divina a no ser mediante una evidencia externa; esto es, mediante la exhibición de hechos sobrenaturales. Y tenemos que considerar si es posible probar hechos sobrenaturales, y, si lo es, qué evidencia se requiere para probarlos.

Desde el lado escéptico, que yo sepa, el tema solo ha sido seriamente planteado por Hume. Es el tema que está presente en su famoso argumento en contra de los milagros[8]. Un argumento que desciende a las

8. Véase la Sección 10, «De los milagros», de D. Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, trad., prólogo y notas de J. de Salas Ortueta, Alianza, Madrid, 1980.

profundidades del tema, pero cuyo alcance y efecto precisos (quizá no concebidos con una perfecta corrección por el mismo gran pensador) han sido en general completamente malinterpretados por quienes han intentado contestarle. El doctor Campbell, por ejemplo, uno de los más agudos de sus antagonistas, se ha sentido obligado, con vistas a apoyar la credibilidad de los milagros, a formular doctrinas que prácticamente llegan al extremo de mantener que la improbabilidad antecedente no es nunca un fundamento suficiente para rehusar dar crédito a una afirmación, si esta está bien atestiguada[9]. La falacia del doctor Campbell está en pasar por alto un sentido doble de la palabra «improbabilidad»; como he señalado en mi *Lógica*, y todavía antes, en una nota editorial al tratado sobre la evidencia de Bentham.

Tomando la cuestión desde su mismo principio; es evidentemente imposible mantener que si un hecho sobrenatural ocurre realmente, la prueba de su ocurrencia no puede ser accesible a las facultades humanas. La evidencia de nuestros sentidos podría probar esto igual que puede probar otras cosas. Para poner el caso más extremo: supongamos que realmente viera y oyera a un Ser, con forma humana o con alguna otra forma previamente desconocida para mí, que ordenara que existiera un mundo, y un nuevo mundo realmente comenzara a existir y a moverse en el espacio según su mandato. No puede haber duda de que esta evidencia haría que la creación de mundos pasara de ser una especulación a ser un hecho de experiencia. Podría decirse que no podría saber que una aparición tan singular era algo más que una alucinación de mis sentidos. Es verdad; pero la misma duda existe al principio respecto a todo hecho sorprendente e insospechado que sale a la luz en nuestras investigaciones físicas. Que nuestros sentidos hayan sido engañados es una posibilidad a la que hay que enfrentarse y con la que hay que tratar, y tratamos con ella de varias maneras. Si repetimos el experimento, y de nuevo con el mismo resultado; si en el momento de la observación, las impresiones de nuestros sentidos eran en todos los demás aspectos las usuales; convirtiendo la suposición de que estuvieran afectadas patológicamente en este caso particular en extremadamente improbable;

He analizado el tratamiento de Hume del problema de la credibilidad de los milagros en mi escrito «David Hume y el carácter no razonable de la creencia en la verdad del cristianismo», en J. Gómez Caffarena y J. M.ª Mardones (coords.), *La tradición analítica. Materiales para una filosofía de la religión* II, Anthropos, Barcelona, 1992, pp. 59-72.

9. George Campbell publicó su *A Dissertation on Miracles* en 1762, una crítica de los planteamientos de Hume, a la que este —de acuerdo con su política habitual— no respondió. Véase la carta de Hume al reverendo George Campbell en *The Letters of David Hume*, ed. de J. Y. T. Greig, Oxford UP, Oxford, 2 vols., 1932; vol. 1, pp. 360-361.

sobre todo, si los sentidos de otras personas confirman el testimonio de los nuestros; concluimos, con razón, que debemos confiar en nuestros sentidos. De hecho, nuestros sentidos son todo lo que tenemos en lo que confiar. Dependemos de ellos para las premisas fundamentales incluso de nuestros razonamientos. No existe otra apelación en contra de su decisión que pasar de una apelación a los sentidos sin precauciones a una apelación a los sentidos con todas las precauciones debidas. Cuando la evidencia sobre la que descansa una opinión es igual a aquella en la que se basa toda la conducta y seguridad de nuestras vidas, no necesitamos preguntar más. Las objeciones que se aplican igualmente a todas las evidencias no son válidas contra ninguna. Solo prueban la falibilidad abstracta.

Pero la evidencia de los milagros, al menos para los cristianos protestantes, no es, en nuestra época, de esta fuerte caracterización. No es la evidencia de nuestros sentidos, sino de testigos, e incluso esto no de primera mano, sino apoyándose en el testimonio de libros y tradiciones. E incluso en el caso de los testigos presenciales originales, los hechos sobrenaturales que se han afirmado con base en su presunto testimonio no son del carácter sobresaliente supuesto en nuestro ejemplo, sobre cuya naturaleza, o imposibilidad de haber tenido un origen natural, poco lugar para la duda podía haber. Por el contrario, los milagros registrados son, en primer lugar, generalmente de tal tipo que habría sido extremadamente difícil verificarlos como cuestiones de hecho; y, en segundo lugar, apenas nunca están más allá de la posibilidad de haber sido ocasionados por medios humanos o por las operaciones espontáneas de la Naturaleza. El argumento de Hume en contra de la credibilidad de los milagros estaba pensado para aplicarse a casos de esta clase.

Su argumento es: la evidencia a favor de los milagros se basa en el testimonio. El fundamento de nuestra confianza en el testimonio es nuestra experiencia de que, dando por supuestas ciertas condiciones, el testimonio es generalmente veraz. Pero la misma experiencia nos dice que incluso bajo las mejores condiciones, el testimonio es frecuentemente, de manera intencionada o no, falso. Cuando, por lo tanto, el hecho sobre el que se produce el testimonio es uno cuya ocurrencia estaría más en desacuerdo con la experiencia que la falsedad del testimonio no deberíamos creerlo. Y todas las personas prudentes observan esta regla en la conducción de su vida. Quienes no lo hacen es seguro que sufrirán por su credulidad.

Ahora bien, un milagro (continúa diciendo el argumento) es, en el grado más alto posible, contradictorio con la experiencia; porque si no fuera contradictorio con la experiencia, no sería un milagro. La razón

misma por la que se lo considera un milagro es que es una violación de una ley de la Naturaleza; esto es, de una uniformidad en la sucesión de los eventos naturales, que de otra forma sería invariable e inviolable. Existe, por lo tanto, la misma razón más fuerte para no creerlo: aquella que la experiencia puede proporcionar para no creer algo. Pero la mendacidad o el error de los testigos, aunque sean numerosos y de carácter honesto, está completamente dentro de los límites de incluso la experiencia común. Esta suposición, por lo tanto, debe preferirse.

En este argumento hay dos puntos aparentemente débiles. Uno es que la evidencia de experiencia a la que se apela es solo una evidencia negativa, la cual no es tan concluyente como la positiva; puesto que hechos de los que no había existido una experiencia previa a menudo se descubren y se prueban como siendo verdaderos mediante una experiencia positiva. El otro punto aparentemente vulnerable es este. El argumento tiene la apariencia de asumir que el testimonio de la experiencia en contra de los milagros es constante e indubitable, como sería si todo el tema fuera acerca de la probabilidad de los milagros futuros, sin que ninguno hubiera tenido lugar en el pasado; mientras que lo que precisamente afirma el otro bando es que han existido milagros, y que el testimonio de la experiencia no está completamente en el lado negativo. Toda la evidencia alegada a favor de cualquier milagro debería considerarse como evidencia contraria que refuta la base sobre la que se afirma que no debería creerse en los milagros. La cuestión solo puede presentarse de una manera justa como dependiendo de una comparación de evidencias: una cierta cantidad de evidencia positiva a favor de los milagros y una presunción negativa a partir del curso general de la experiencia humana, que está en contra de los mismos.

Con vistas a apoyar el argumento bajo esta doble corrección, hay que mostrar que la presunción negativa en contra de un milagro es mucho más fuerte que la que está en contra de un hecho meramente nuevo y sorprendente. Y, de manera evidente, este es el caso. Un nuevo descubrimiento físico, incluso si consiste en el rechazo de una ley de la Naturaleza bien establecida, no es sino el descubrimiento de otra ley previamente desconocida. No hay nada en ello diferente de lo que resulta familiar para nuestra experiencia. Éramos conscientes de que no conocíamos todas las leyes de la Naturaleza, y éramos conscientes de que una ley tal es susceptible de verse contrarrestada por otras. El fenómeno nuevo, cuando sale a la luz, se encuentra que todavía depende de alguna ley; siempre se reproduce de manera exacta cuando se repiten las mismas circunstancias. Su ocurrencia, por consiguiente, está dentro de los límites de variación de la experiencia, que la misma experiencia re-

vela. Pero un milagro, por el mismo hecho de ser un milagro, se declara a sí mismo como siendo, no el desbancamiento de una ley natural por otra, sino de la ley que incluye a todas las demás; y que la experiencia muestra que es universal para todos los fenómenos; a saber, que dependen de alguna ley; que son siempre los mismos cuando existen los mismos antecedentes fenoménicos, y que nunca ocurren en la ausencia de sus causas fenoménicas, ni nunca dejan de ocurrir cuando las condiciones fenoménicas están todas presentes.

Es evidente que este argumento en contra de la creencia en los milagros tenía muy poco en lo que apoyarse hasta una etapa comparativamente reciente en el progreso de la ciencia. Hace unas pocas generaciones, la dependencia universal de los fenómenos de leyes invariables no solo no era reconocida por la humanidad en general, sino que no podía ser considerada por las personas instruidas como una verdad científicamente establecida. Existían muchos fenómenos que parecían completamente irregulares en su curso, sin depender de antecedentes conocidos; y aunque, sin duda, una cierta regularidad en la ocurrencia de los fenómenos más familiares debe haberse reconocido siempre, sin embargo, incluso con respecto a estos, las excepciones que estaban continuamente ocurriendo no se habían reconciliado todavía con la norma general mediante una investigación y generalización de las circunstancias bajo las que ocurrían. Los cuerpos celestes eran desde antiguo los ejemplos más llamativos de orden regular y constante. Sin embargo, incluso entre ellos, los cometas eran un fenómeno que aparentemente se originaba sin ninguna ley, y los eclipses uno que parecía ocurrir en violación de la ley. De acuerdo con esto, tanto los cometas como los eclipses continuaron durante largo tiempo siendo considerados como de una naturaleza milagrosa, realizados para servir como signos y augurios de la fortuna humana. Hubiera sido imposible en aquellos tiempos probar a alguien que esta suposición era antecedentemente improbable. Parecía más conforme con las apariencias que la hipótesis de una ley desconocida.

Ahora, sin embargo, cuando gracias al progreso de la ciencia se ha mostrado mediante una evidencia indiscutible que todos los fenómenos están sometidos a leyes, e incluso en los casos en que esas leyes no se han establecido todavía con exactitud, el retraso en establecerlas se explica plenamente en función de las dificultades especiales del tema; los defensores de los milagros han adaptado su argumento a este estado de cosas diferente, manteniendo que un milagro no necesita necesariamente ser una violación de la ley. Puede, dicen, ocurrir en cumplimiento de una ley más recóndita, desconocida para nosotros.

Si mediante esto solo quiere decirse que el Ser divino, en el ejercicio de su poder de interferir con sus propias leyes y suspenderlas, se guía por algún principio o norma de actuación general, esto, por supuesto, no puede rebatirse, y en sí misma es la suposición más probable. Pero si el argumento significa que un milagro puede ser el cumplimiento de una ley en el mismo sentido en que los sucesos ordinarios de la Naturaleza son cumplimiento de leyes, esto parece indicar una concepción imperfecta de lo que quiere decirse por una ley, y de lo que constituye un milagro.

Cuando decimos que un hecho físico ordinario siempre tiene lugar de acuerdo con alguna ley invariable, queremos decir que está conectado mediante una coexistencia o secuencia uniforme con algún conjunto definido de antecedentes físicos; que siempre que ese conjunto se reproduce exactamente tendrá lugar el mismo fenómeno, a menos que se vea contrarrestado por las leyes similares de algunos otros antecedentes físicos; y que cuando tiene lugar, se encontrará siempre que su conjunto especial de antecedentes (o uno de sus conjuntos, si tiene más de uno) ha preexistido. Ahora bien, un evento que tiene lugar de esta manera no es un milagro. Para hacer que sea un milagro, debe ser producido mediante una volición directa, sin el uso de medios; o, al menos, de ningún medio que si sencillamente se repitiese lo produjera. Para que un fenómeno constituya un milagro, debe tener lugar sin que haya sido precedido por las condiciones fenoménicas antecedentes suficientes para reproducirlo de nuevo; o un fenómeno para cuya producción existían las condiciones antecedentes debe detenerse o no tener lugar, y ello sin la intervención de los antecedentes fenoménicos que lo detendrían o harían que no tuviera lugar en un caso futuro. La prueba de un milagro es: ¿estaban presentes en el caso en cuestión esas condiciones externas, esas causas segundas —como podemos llamarlas—, que siempre que reaparecen, el evento se volverá a producir? Si estaban presentes, no se trata de un milagro; si no estaban, es un milagro; pero no es algo de acuerdo con una ley. Es un evento producido sin ley, o a pesar de la ley.

Quizá se dirá que un milagro no excluye necesariamente la intervención de causas segundas. Si fuera la voluntad de Dios que se produjese milagrosamente una tormenta, podría crearla mediante vientos y nubes. Sin duda, pero o los vientos y las nubes bastaban, una vez producidos, para crear la tormenta sin otra asistencia divina, o no bastaban. Si no bastaban, la tormenta no es el cumplimiento de una ley, sino una violación de la misma. Si bastaban, existe un milagro, pero no está en la tormenta; es la producción de los vientos y las nubes, o de cualquier eslabón en la

cadena de causas en el que se prescindió de la influencia de antecedentes físicos. Si nunca se prescindió de esa influencia, sino que el evento llamado milagroso se produjo mediante medios naturales, y estos a su vez por otros, y así desde el comienzo de las cosas; si el evento no es de otra forma el acto de Dios que al haber sido previsto y ordenado por él como la consecuencia de las fuerzas puestas en acción en la Creación, entonces no hay milagro en absoluto, ni nada diferente del funcionamiento ordinario de la providencia de Dios.

Poniendo otro ejemplo: una persona que pretende tener un encargo divino cura a un enfermo mediante una aplicación externa aparentemente insignificante. Esta aplicación, administrada por una persona sin ningún encargo especial de lo alto, ¿habría realizado la cura? Si la produce, no hay un milagro; si no, hay un milagro, pero es la violación de una ley.

Se dirá, sin embargo, que si estos casos son violaciones de la ley, entonces la ley es violada cada vez que un efecto exterior es producido por un acto voluntario de un ser humano. La volición humana está modificando constantemente los fenómenos naturales, no mediante la violación de sus leyes, sino usándolas. ¿Por qué no puede la volición divina hacer lo mismo? El poder de las voliciones sobre los fenómenos es él mismo una ley, y una de las primeras leyes de la Naturaleza en conocerse y reconocerse. Es verdad que la voluntad humana ejerce su poder sobre los objetos en general indirectamente, a través del poder directo que posee solo sobre los músculos humanos. Dios, sin embargo, tiene poder directo no meramente sobre una cosa, sino sobre todos los objetos que ha hecho. Por lo tanto, no es una suposición mayor de violación de una ley suponer que los eventos son producidos, prevenidos, o modificados por la acción de Dios, que suponer que sean producidos, prevenidos, o modificados por la acción del hombre. Ambas situaciones están igualmente dentro del curso de la Naturaleza. Ambas son igualmente consistentes con lo que sabemos del gobierno de todas las cosas mediante leyes.

La mayoría de los que argumentan así creen en la libre voluntad, y mantienen que toda volición humana origina una nueva cadena causal, de la que ella misma es el eslabón del comienzo, que no está conectado mediante una secuencia invariable con un hecho anterior. Por lo tanto, incluso si una interposición divina constituyera una irrupción en la serie conectada de eventos, mediante la introducción de una nueva causa productora, sin ninguna raíz en el pasado, esto no sería una razón para no creer en la misma, puesto que todo acto humano de volición hace precisamente lo mismo. Si la primera es un quebrantamiento de la ley, también lo son los otros. De hecho, el dominio de la ley no se extiende a la producción de la volición.

Quienes no están de acuerdo con la teoría de la libre voluntad, y consideran que la volición no es una excepción a la ley universal de causa y efecto, pueden responder que las voliciones no interrumpen la cadena causal, sino que la continúan, pues la relación de causa y efecto es justamente de la misma naturaleza entre motivo y acto que entre una combinación de antecedentes físicos y una consecuencia física. Pero esto, tanto si es verdadero como si es falso, no afecta realmente al argumento; porque la interferencia de la voluntad humana con el curso de la Naturaleza no es una excepción a la ley cuando incluimos entre las leyes la relación de motivo y volición; y de acuerdo con la misma norma, la interferencia de la voluntad divina tampoco será una excepción, puesto que no podemos sino suponer que la Deidad, en cada uno de sus actos, está determinada por motivos.

La analogía supuesta, por lo tanto, es válida; pero lo que prueba es solo lo que he mantenido desde el principio —que la interferencia divina con la Naturaleza podía probarse si teníamos la misma clase de evidencia para la misma que tenemos de las interferencias humanas—. La cuestión de la improbabilidad antecedente solo surge porque la interposición divina no está garantizada por la evidencia directa de la percepción, sino que es siempre un tema de inferencia, y más o menos de una inferencia especulativa. Y un poco de consideración mostrará que, en estas circunstancias, la presunción antecedente en contra de la verdad de la inferencia es extremadamente fuerte.

Cuando la voluntad humana interfiere para producir un fenómeno físico, excepto los movimientos del cuerpo humano, lo hace empleando medios; y está obligada a utilizar los medios que de acuerdo con sus propias propiedades físicas son suficientes para ocasionar el efecto. La interferencia divina, por hipótesis, procede de una manera diferente. Produce su efecto sin medios, o con unos medios que son en sí mismos insuficientes. En el primer caso, todos los fenómenos físicos, excepto el primer movimiento corporal, son producidos en conformidad estricta con la causación física; mientras que el primer movimiento se remite mediante una observación positiva a la causa (la volición) que lo produjo. En el otro caso, se supone que el evento no ha sido producido en absoluto a través de la causación física, mientras que no hay una evidencia directa que lo conecte con ninguna volición. La base sobre la que es atribuido a una volición es solo negativa, porque no hay otra forma aparente de dar cuenta de su existencia.

Pero en esta explicación meramente especulativa siempre existe otra hipótesis posible; a saber, que el evento pueda haber sido producido mediante causas físicas de una manera no manifiesta. Puede deberse o

a una ley de la Naturaleza física todavía no conocida, o a la presencia desconocida de las condiciones necesarias para producirlo de acuerdo con alguna ley conocida. Incluso dando por sentado que el evento, supuestamente milagroso, no nos llegue a través del medio incierto del testimonio humano, sino que descanse en la evidencia directa de nuestros propios sentidos; incluso entonces, en tanto que no hay una evidencia directa de su producción por una volición divina, como la que tenemos de la producción de los movimientos corporales por voliciones humanas —en tanto, por consiguiente, que el carácter milagroso del evento no es sino una inferencia a partir de la supuesta inadecuación de las leyes de la Naturaleza física para dar cuenta del mismo—, hasta ese punto, la hipótesis de un origen natural del fenómeno tendrá derecho a tener preferencia sobre la de un origen sobrenatural. Los principios más comunes del juicio sólido nos prohíben suponer para cualquier efecto una causa de la que no tenemos ninguna experiencia en absoluto, a menos que se haya establecido que están ausentes todas las causas de las que tenemos experiencia. Ahora bien, hay pocas cosas de las que tengamos una experiencia más frecuente que de hechos físicos que nuestro conocimiento no nos capacita para explicar, porque dependen o de leyes que la observación, ayudada por la ciencia, todavía no ha sacado a la luz, o de hechos cuya presencia en este caso particular no sospechamos. De acuerdo con esto, cuando oímos de un prodigio, siempre —en estos tiempos modernos— creemos que si ocurrió realmente, no fue la obra ni de Dios ni de un demonio, sino la consecuencia de alguna ley natural desconocida o de algún hecho oculto. Y tampoco ninguna de estas suposiciones queda excluida cuando, como en el caso de un milagro adecuadamente denominado así, el evento maravilloso parecía depender de la voluntad de un ser humano. Siempre es posible que pueda estar operando alguna ley de la Naturaleza no detectada, que quien realiza el prodigio puede haber adquirido, conscientemente o no, el poder de poner en marcha; o que el prodigio pueda haberse efectuado (como en las proezas verdaderamente extraordinarias de los prestidigitadores) mediante el empleo, no percibido por nosotros, de leyes ordinarias; lo que no tiene que ser necesariamente un caso de engaño voluntario; o, por último, puede que el evento no haya tenido ninguna relación en absoluto con la volición, sino que la coincidencia entre los mismos puede ser el resultado de la habilidad o de un accidente, de tal forma que quien realiza el milagro haya aparentado que producía por su voluntad lo que estaba ya a punto de pasar (o que sea esto lo que haya parecido), como si alguien fuera a ordenar un eclipse de sol en el momento en que uno sabía gracias a la as-

tronomía que un eclipse estaba a punto de ocurrir. En un caso de esta clase, el milagro podría comprobarse mediante el desafío de repetirlo; pero es digno de notar que los milagros de los que hay noticias raras veces o nunca se sometieron a esta comprobación. Ningún hacedor de milagros parece nunca haber convertido en una *práctica* el resucitar a los muertos. Se nos cuenta que esta y las otras operaciones milagrosas más notables se realizaron solo en uno o en unos pocos casos aislados, que pueden haber sido o casos astutamente seleccionados o coincidencias accidentales. Brevemente, no hay nada que excluya la suposición de que todo pretendido milagro se debió a causas naturales; y en tanto que esta suposición siga siendo posible, ningún observador científico, y ningún hombre de juicio práctico ordinario, asumiría como conjetura una causa con respecto a la cual no existiera ninguna razón para suponer que es real, salvo la necesidad de explicar algo que es suficientemente explicado sin ella.

Si nos detuviéramos aquí, el juicio contra los milagros parecería que ha acabado. Pero sobre la base de una inspección posterior se verá que no podemos, a partir de las consideraciones anteriores, concluir de manera absoluta que la teoría milagrosa de la producción de un fenómeno debería rechazarse inmediatamente. Solo podemos concluir que ninguno de los poderes extraordinarios que alguna vez se haya alegado que un ser humano ha ejercido sobre la Naturaleza puede ser una evidencia de dones milagrosos para quien la existencia de un Ser sobrenatural, y su interferencia en los asuntos humanos, no sea ya una *vera causa*. Es imposible probar la existencia de Dios mediante milagros, porque a menos que se reconozca ya un Dios, el milagro aparente puede siempre explicarse con base en una hipótesis más probable que la interferencia de un Ser de cuya misma existencia se supone que el milagro es la única evidencia. Hasta aquí el argumento de Hume es concluyente. Pero está lejos de ser igualmente concluyente cuando la existencia de un Ser que creó el orden actual de la Naturaleza —y, por consiguiente, bien puede pensarse que tiene poder para modificarlo— se acepta como un hecho, o incluso como una probabilidad que descansa en una evidencia independiente. Una vez que se admite un Dios, la producción mediante su volición directa de un efecto que en cualquier caso debía su origen a su voluntad creadora ya no es una hipótesis puramente arbitraria para dar cuenta del hecho, sino que debe tenerse en cuenta como una posibilidad seria. La cuestión cambia entonces de carácter, y el decidirla debe basarse ahora sobre lo que se sabe o sobre lo que razonablemente se conjetura en cuanto a la forma en que Dios gobierna el universo; si este conocimiento o esta conjetura convierten

en la suposición más probable que el evento fuera ocasionado por los poderes mediante los que su gobierno se lleva a cabo normalmente, o que fuera el resultado de una interposición especial y extraordinaria de su voluntad, que suplantó a esas actividades normales.

En primer lugar, entonces, asumiendo como un hecho la existencia y la providencia de Dios, el conjunto de nuestra observación de la Naturaleza nos prueba mediante una evidencia incontrovertible que la norma de su gobierno es operar mediante causas segundas; que todos los hechos, o al menos todos los hechos físicos, se siguen de manera uniforme de condiciones físicas dadas, y que nunca ocurren sino cuando se da el conjunto apropiado de condiciones físicas. Limito la afirmación a los hechos físicos, con vistas a dejar como un tema abierto el caso de la volición humana; aunque, de hecho, no necesito hacer esto, porque si la voluntad humana es libre, ha sido el Creador quien la ha dejado libre, y no es controlada por él o a través de causas segundas, o directamente; así que, al no estar gobernada, no es un espécimen de su modo de gobierno. Todo lo que gobierna, lo gobierna mediante causas segundas. Esto no era evidente durante la infancia de la ciencia; se reconoció más y más según se examinaron más cuidadosamente y con más precisión los procesos de la Naturaleza, hasta que hoy en día no queda ningún tipo de fenómeno del que no se sepa de manera positiva, salvo algunos casos que debido a su oscuridad y carácter complicado nuestros procedimientos científicos no han sido todavía completamente capaces de esclarecer y desenmarañar, y en los que, por lo tanto, la prueba de que también están gobernados por leyes naturales no podría en el estado actual de la ciencia ser más completa. La evidencia, aunque sea meramente negativa, que proporcionan estas circunstancias de que el gobierno mediante causas segundas es universal, es admitida por todos como concluyente para todos los propósitos, excepto los directamente religiosos. Cuando un hombre de ciencia —para un propósito científico— o un hombre de mundo —para un propósito práctico— investigan un suceso, se preguntan: ¿Cuál es su causa? Y no: ¿Tiene una causa natural? La gente se reiría de un hombre que propusiera como una de las suposiciones alternativas que no hay otra causa del suceso que la voluntad de Dios.

En contra de este peso de la evidencia negativa tenemos que colocar la evidencia positiva que es producida como testimonio de las excepciones; en otras palabras, las evidencias positivas de los milagros. Y ya he admitido que es concebible que esta evidencia pudiera haber sido tal como para hacer la excepción tan cierta como lo es la regla. Si tuviéramos el testimonio directo de nuestros sentidos de un hecho sobrenatural, este

podría ser tan completamente autentificado y convertido en seguro como un hecho natural. Pero nunca lo tenemos. El carácter sobrenatural del hecho es siempre, como he dicho, una cuestión de inferencia y especulación; y el misterio siempre admite la posibilidad de una solución no sobrenatural. Para quienes ya creen en un poder sobrenatural, la hipótesis sobrenatural puede parecer más probable que la natural; pero solo si concuerda con lo que conocemos o razonablemente conjeturamos con respecto a las formas de actuación del agente sobrenatural. Ahora bien, todo lo que sabemos a partir de la evidencia de la Naturaleza sobre sus formas de actuación está en armonía con la teoría natural y se opone a la sobrenatural. Hay, por tanto, una gran preponderancia de probabilidad en contra de un milagro, y para contrapesar la misma se requeriría una congruencia muy extraordinaria e indiscutible entre el supuesto milagro y sus circunstancias y algo que pensamos que sabemos, o que tenemos fundamentos para creer, sobre los atributos divinos.

Esta extraordinaria congruencia se supone que existe cuando el propósito del milagro resulta extremadamente beneficioso para la humanidad, cuando sirve para acreditar una creencia sumamente importante. Se supone que la bondad de Dios proporciona un grado elevado de probabilidad antecedente a la idea de que haría una excepción a su norma general de gobierno para un propósito tan excelente. Sin embargo, por razones en las que ya hemos entrado, cualquier inferencia que hagamos a partir de la bondad de Dios sobre lo que realmente ha hecho o no ha hecho es precaria en el grado más alto. Si razonamos directamente desde la bondad de Dios a los hechos positivos, ningún sufrimiento, vicio o crimen debería existir en el mundo. No podemos ver ninguna razón en la bondad de Dios por la que si se desvió una vez del sistema ordinario de su gobierno con vistas a hacer el bien al hombre, no debería haber hecho lo mismo en un centenar de otras ocasiones; ni por qué, si el beneficio al que se apuntaba por alguna desviación dada, tal como la Revelación del cristianismo, era sobresaliente y único, ese regalo precioso debía solo concederse después de un período de muchas épocas; o por qué, cuando al final se ofreció, su evidencia debía dejarse abierta a tantas dudas y dificultades. Recordemos también que la bondad de Dios no proporciona una presunción a favor de una desviación de su sistema general de gobierno a menos que el propósito bueno no pueda haberse obtenido sin una desviación. Si Dios pretendía que la humanidad recibiera el cristianismo o cualquier otro regalo, hubiera estado más de acuerdo con todo lo que sabemos de su gobierno haber previsto dentro del plan de la Creación su surgimiento en el tiempo fijado mediante un desarrollo natural; algo que, añádase, todo el co-

nocimiento que ahora poseemos sobre la historia de la mente humana tiende a la conclusión de que realmente pasó.

A todas estas consideraciones debería añadirse la naturaleza extremadamente imperfecta del testimonio mismo que poseemos de los milagros, reales o supuestos, que acompañaron al establecimiento del cristianismo y de cualquier otra religión revelada. En el mejor de los casos se trata del testimonio no sometido a interrogatorio de personas extremadamente ignorantes, crédulas como lo son normalmente este tipo de personas; crédulas de una forma honrada cuando el carácter excelente de la doctrina o la reverencia justificada por el maestro hace que deseen vivamente creer; sin la costumbre de distinguir entre las percepciones de los sentidos y lo que les es sobreañadido por las sugerencias de una imaginación vivaz; no versados en el difícil arte de decidir entre la apariencia y la realidad, y entre lo natural y lo sobrenatural; en épocas, además, en donde nadie pensaba que merecía la pena desmentir cualquier presunto milagro, porque era la creencia de la época que los milagros en sí mismos no probaban nada, puesto que podían ser realizados por un espíritu embaucador igual que por el espíritu de Dios. Así eran los testigos; e incluso de ellos no poseemos el testimonio directo; los documentos, de fecha muy posterior, incluso sobre la base de la teoría ortodoxa, que contienen la única historia de estos sucesos a menudo ni siquiera nombran a los supuestos testigos oculares. Toman nota (no es sino justo admitir) de las mejores y menos absurdas de la multitud de historias maravillosas que circulaban entre los primeros cristianos; pero cuando, de manera excepcional, nombran a alguna de las personas que fueron los objetos o los espectadores del milagro, sin duda los recogen de la tradición, y mencionan esos nombres con los que la historia está relacionada (quizá de forma accidental) en la mente popular; porque quienquiera que ha observado la forma en que incluso ahora crece una historia a partir de algún pequeño comienzo, asumiendo detalles adicionales a cada paso, conoce bien cómo de ser al principio anónima va cogiendo después nombres que se asocian con ella; el nombre de quien, quizá, contó el relato se mete dentro de la historia, primero como un testigo, y todavía más tarde como parte implicada.

Es también evidente, y es una consideración muy importante, que las narraciones de milagros solo se desarrollan entre los ignorantes, y que las personas educadas las aceptan, si es que alguna vez lo hacen, cuando ya se han convertido en la creencia de multitudes. Las que creen los protestantes se originaron todas en épocas y naciones en las que apenas había algún canon de probabilidad, y se pensaba que los milagros estaban entre los más comunes de todos los fenómenos. La Iglesia católica, de

hecho, mantiene como un artículo de fe que los milagros nunca han cesado, y continúan de vez en cuando produciéndose nuevos milagros que son creídos incluso en la presente época incrédula. Sin embargo, si en una generación incrédula, no entre la porción incrédula de la misma, sino siempre entre las personas que, además de la ignorancia más infantil, han crecido (como hacen todos los que son educados por el clero católico) entrenadas en la persuasión de que es un deber creer y un pecado dudar; que resulta peligroso ser escéptico acerca de algo que es ofrecido como creencia en el nombre de la religión verdadera; y que nada es tan contrario a la piedad como la incredulidad. Pero esos milagros en los que nadie cree, excepto un católico romano —y de ninguna manera todos los católicos romanos— descansan con frecuencia en una cantidad de testimonio que sobrepasa con amplitud el que poseemos de cualquiera de los primeros milagros; y superior especialmente en uno de los puntos más esenciales, que en muchos casos los supuestos testigos oculares son conocidos, y tenemos su historia de primera mano.

Así está, entonces, la balanza de la evidencia con respecto a la realidad de los milagros, asumiendo que la existencia de Dios y su gobierno se prueben mediante otras evidencias. Por un lado, la enorme presunción negativa que surge del conjunto de lo que el curso de la Naturaleza nos revela del gobierno divino, en cuanto llevado a cabo a través de causas segundas y mediante series invariables de efectos físicos que se siguen de antecedentes constantes. Por el otro lado, unos pocos casos excepcionales, atestiguados mediante una evidencia que no presenta el carácter que garantizaría la creencia en unos hechos que fueran inusuales o improbables en el grado más pequeño; cuyos testigos son desconocidos en la mayor parte de los casos, en absoluto competentes —dados su carácter o educación— para escudriñar la naturaleza real de las apariciones que puedan haber visto*, y movidos además por una conjunción de los motivos más fuertes que pueden inspirar a los seres humanos a persuadirse, primero a sí mismos, y después a los demás, de que lo que habían visto era un milagro. Los hechos, además, incluso si fueron registrados con fidelidad, no son nunca incompatibles con la suposición de que eran o meras coincidencias, o se produjeron en virtud de medios naturales; incluso cuando no puede realizarse una conjetura concreta en cuanto a esos medios, lo que en general sí puede hacerse. La

* San Pablo, la única excepción conocida a la ignorancia y falta de educación de la primera generación de cristianos, no atestigua ningún milagro, excepto el de su propia conversión, que entre todos los milagros del Nuevo Testamento es el único que admite la explicación más fácil a partir de causas naturales. [Véase Hechos 9, 1-19 (*N. del T.*)].

conclusión que obtengo es que los milagros no tienen ningún derecho a la consideración de hechos históricos, y son completamente inválidos como evidencias de cualquier Revelación.

Lo que puede decirse con verdad a favor de los milagros equivale solo a esto: considerando que el orden de la Naturaleza proporciona alguna evidencia de la realidad de un Creador, y de que posee buena voluntad hacia sus criaturas, aunque no de que esta sea el único impulso de su conducta hacia las mismas; considerando, además, que toda la evidencia de su existencia es también evidencia de que no es todopoderoso, y considerando que en nuestra ignorancia de los límites de su poder no podemos decidir con seguridad que fue capaz de proporcionarnos mediante el plan original de la Creación todo el bien que entraba dentro de sus intenciones concedernos, o incluso conceder una parte del mismo en una época anterior a aquella en la que de hecho lo recibimos; considerando estas cosas, cuando consideramos además que llegó a nosotros un regalo extremadamente precioso, que aunque se vio facilitado por lo que había ocurrido antes, no era necesario en virtud de aquello, sino que era debido, hasta donde indican las apariencias, a las especiales dotes mentales y morales de un hombre, y que ese hombre proclamaba abiertamente que ese regalo no provenía de él mismo, sino de Dios a través de él, entonces tenemos derecho a decir que no hay nada tan inherentemente imposible o absolutamente increíble en esta suposición como para imposibilitar a alguien el esperar que quizá pueda ser verdad. Digo esperar; y no voy más lejos; porque no puedo conceder ningún valor de evidencia incluso al testimonio de Cristo sobre este tema, porque nunca se afirma que haya manifestado ninguna evidencia de su misión (a menos que sus propias interpretaciones de las profecías sean consideradas así), excepto una convicción interna; y todo el mundo sabe que en los tiempos precientíficos los hombres siempre suponían que cualquier facultad inusual que les viniera sin saber cómo era una inspiración de Dios; los mejores hombres siendo siempre los que estaban más dispuestos a atribuir cualquier peculiaridad honorable presente en ellos mismos a esa fuente más elevada, más bien que a sus propios méritos.

PARTE V

Resultado general

Sobre la base del resultado del examen precedente de las evidencias del teísmo, y (presuponiendo el teísmo) de las evidencias de cualquier Reve-

lación, se sigue que la actitud racional de una mente pensante hacia lo sobrenatural, en la religión natural o en la revelada, es la de escepticismo, en tanto que distinta de la creencia, por una parte, y del ateísmo, por la otra. Incluyendo, en el caso presente, bajo la denominación de ateísmo tanto la forma negativa como la positiva de incredulidad con respecto a un Dios; a saber, no solo la negación dogmática de su existencia, sino también la negación de que haya alguna evidencia en cualquier lado, lo que para la mayor parte de los propósitos prácticos equivale a lo mismo que si la existencia de un Dios hubiera sido refutada. Si tenemos razón en las conclusiones a las que hemos sido conducidos en la investigación precedente, existe una evidencia, pero insuficiente como prueba y equivaliendo solo a uno de los grados más bajos de probabilidad. El indicio que proporciona la evidencia existente apunta a la creación no ciertamente del universo, sino del orden actual del mismo por una Mente Inteligente, cuyo poder sobre los materiales no era absoluto, cuyo amor por sus criaturas no era su único motivo de actuación, pero que, sin embargo, deseaba el bien de las mismas. La noción de un gobierno providente realizado por un Ser omnipotente para el bien de sus criaturas debe ser completamente descartada. Incluso de la existencia continua del Creador no tenemos otra garantía que la de que el mismo no puede estar sujeto a la ley de la mortalidad que afecta a los seres terrestres, puesto que las condiciones que producen esta carga —dondequiera que se sabe que existe— son su creación. Que este Ser, al no ser omnipotente, puede haber producido un mecanismo que no llegue a realizar sus propósitos, y que puede requerir la interposición ocasional de la mano del Hacedor, es una suposición que no es en sí misma ni absurda ni imposible, aunque en ninguno de los casos en que se cree que tal interposición ha tenido lugar la evidencia es tal que podría posiblemente probarla; queda como una simple posibilidad, sobre la que pueden detenerse quienes encuentran consuelo en suponer que bendiciones que el poder humano ordinario no puede alcanzar pueden provenir no de un poder humano extraordinario, sino de la generosidad de una inteligencia más allá de la humana, y que se preocupa por el hombre de forma continua. La posibilidad de una vida tras la muerte descansa sobre la misma base, la de un favor que ese Ser poderoso que desea el bien del hombre puede tener el poder de conceder, y que —si el mensaje que se alega que él ha enviado fue realmente enviado— de hecho, ha prometido. Todo el campo de lo sobrenatural se saca así de la región de la creencia para pasar a la de la simple esperanza; y en la misma, por lo que podemos ver, es probable que permanezca siempre; porque a duras penas podemos anticipar o que se adquirirá una

evidencia positiva de la acción directa de la benevolencia divina en el destino humano, o que se descubrirá alguna razón para considerar la realización de las esperanzas humanas sobre este tema como más allá del ámbito de la posibilidad.

Hay que considerar ahora si la complacencia en la esperanza, meramente en una región de la imaginación, en la que no hay ninguna perspectiva de que alguna vez se obtengan fundamentos probables para una expectativa, es irracional y debería desalentarse, en tanto que sería una desviación del principio racional de regular tanto nuestros sentimientos como nuestras opiniones estrictamente en función de la evidencia.

Este es un punto que es probable que, al menos durante un largo tiempo, pensadores diferentes decidan de manera diferente, de acuerdo con sus temperamentos individuales. Los principios que deberían gobernar el cultivo y la regulación de la imaginación —con vistas, por una parte, a prevenir que la misma altere la rectitud del intelecto y la dirección correcta de las acciones y de la voluntad, y, por otra parte, a emplearla como un poder para incrementar la felicidad de la vida y elevar el carácter— son un tema que hasta ahora nunca ha obtenido la consideración seria de los filósofos, aunque alguna opinión sobre el mismo está implicada en casi todas las maneras de pensar sobre la educación y el carácter humano. Y espero que de aquí en adelante será considerado como un ámbito de estudio muy importante para los propósitos prácticos, y tanto más en proporción al hecho de que el debilitamiento de las creencias positivas respecto a estados de existencia superiores al humano deja a la imaginación de cosas más elevadas menos provista con materiales del terreno de la supuesta realidad. Me parece que la vida humana, pequeña como es y confinada como está —y en tanto que considerada meramente en el presente es probable que permanezca así incluso cuando el progreso de la mejora material y moral pueda liberarla de la mayor parte de sus calamidades actuales—, necesita en una medida muy grande un ámbito más amplio y una altura mayor de aspiraciones en cuanto a sí misma y a su destino, y que el ejercicio de la imaginación puede proporcionarlo sin ir en contra de la evidencia de hecho; y que es una parte de la sabiduría sacar el mayor partido de cualquier probabilidad, incluso si es pequeña, referente a este tema que proporcione a la imaginación algún fundamento sobre el que apoyarse. Y estoy convencido de que el cultivo de tal tendencia en la imaginación, con tal de que vaya *pari passu* con el cultivo de la severa razón, no tiene una tendencia necesaria a pervertir el juicio; sino que es posible formar una estimación perfectamente sobria de las evidencias de ambos lados de una cuestión y, sin embargo, dejar que la imaginación insista con preferencia en esas posibilida-

des que son al mismo tiempo las más consoladoras y las más edificantes, sin sobreestimar en lo más mínimo la solidez de los fundamentos para esperar que esas posibilidades, más que cualesquiera otras, sean las que de hecho se realizarán.

Aunque esta no está incluida en el conjunto de las máximas prácticas transmitidas por la tradición y que se reconocen como normas para conducir la vida, una gran parte de la felicidad de la vida depende de su observancia tácita. Por ejemplo, ¿cuál es el significado de eso que siempre se considera como una de las principales bendiciones de la vida, una disposición animosa? ¿Qué es sino la tendencia, o por constitución o por hábito, a poner principalmente énfasis en el lado más brillante tanto del presente como del futuro? Si todo aspecto agradable u odioso de cada cosa debiera ocupar exactamente el mismo lugar en nuestra imaginación que el que ocupa de hecho —y el que, por lo tanto, debiera ocupar en nuestra razón deliberativa—, lo que llamamos una disposición animosa no sería sino una de las formas de locura, en pie de igualdad, excepto en cuanto a su carácter agradable, con la disposición opuesta, en la que el punto de vista sombrío y penoso acerca de todas las cosas predomina de forma habitual. Pero en la práctica no se encuentra que quienes toman la vida con alegría sean menos conscientes de las posibilidades racionales de que ocurra un mal o algo peligroso, y que tengan menos cuidado que otras personas en precaverse de forma adecuada contra los mismos. La tendencia es más bien la contraria, porque una disposición optimista proporciona un estímulo a las facultades y mantiene todas las energías activas en buenas condiciones de funcionamiento. Cuando tanto la imaginación como la razón reciben su cultivo apropiado, ninguna de ellas llega a usurpar las prerrogativas de la otra. Para mantener nuestra convicción de que tenemos que morir no es necesario que estemos siempre dándole vueltas al tema de la muerte. Es mucho mejor que sobre lo que de ninguna manera podemos evitar no pensemos más que lo que se requiere para observar las normas de la prudencia con respecto a nuestra propia vida y a la de los demás, y de lo que se requiere para cumplir cualesquiera deberes que recaigan sobre nosotros ante la contemplación del inevitable evento. La forma de lograr esto no es pensar constantemente en la muerte, sino pensar constantemente en nuestros deberes y en las normas para gobernar la vida. La verdadera norma de la sabiduría práctica no es convertir todos los aspectos de las cosas en igualmente prominentes en nuestras meditaciones habituales, sino conceder la prominencia más grande a aquellos de sus aspectos que dependen de nuestra propia conducta y pueden ser modificados por la misma. En las cosas que no dependen

de nosotros, no es solamente para que disfrutemos de una vida más agradable que es deseable el hábito de mirar con preferencia las cosas y a la humanidad por su lado más placentero; es también para que podamos ser capaces de amarlas más y trabajar con más empeño en su mejora. De hecho, ¿con vistas a qué fin deberíamos alimentar nuestra imaginación con el aspecto desagradable de las personas y de las cosas? Todo lo que sea hacer un hincapié *innecesario* sobre los males de la vida es, en el mejor de los casos, un gasto inútil de fuerza nerviosa; y cuando digo innecesario, quiero decir todo lo que no es necesario, o en el sentido de ser inevitable o en el de ser algo que se necesita para el desempeño de nuestros deberes y para evitar que nuestro sentido de la realidad de esos males se convierta en algo especulativo y débil. Pero si a menudo es un desperdicio de energía el insistir en los males de la vida, es peor que un desperdicio el insistir de manera habitual en su vileza y bajeza. Es necesario ser consciente de las mismas; pero instalarnos en su contemplación convierte en apenas posible el mantener dentro de uno mismo un tono elevado del espíritu. La imaginación y los sentimientos quedan entonados a un nivel más bajo; asociaciones degradantes, en vez de elevadas, se unen a los objetos y los incidentes cotidianos de la vida, y prestan su color a los pensamientos, igual que ocurre con las asociaciones de la sensualidad en quienes se permiten con liberalidad esa clase de contemplaciones. Los hombres a menudo han experimentado lo que significa haber tenido su imaginación corrompida por una clase de ideas, y creo que deben haber sentido con la misma clase de dolor cómo mediante asociaciones mezquinas se quita la poesía de las cosas que están más repletas de la misma, como cuando una melodía hermosa que se había asociado con palabras extremadamente poéticas se oye cantar con palabras triviales y vulgares. Todas estas cosas se dicen como mera ilustración del principio de que en la regulación de la imaginación, la verdad literal de los hechos no es la única cosa que considerar. La verdad es la competencia de la razón, y es mediante el cultivo de la facultad racional que se asegura que sea siempre conocida y que se piense en la misma tan a menudo como el deber y las circunstancias de la vida humana lo requieran. Pero cuando la razón es cultivada con fuerza, la imaginación puede sin peligro seguir su propio fin, y hacer todo lo posible para convertir la vida en agradable y hermosa dentro del castillo, confiando en las fortificaciones erigidas y mantenidas por la razón alrededor de los límites exteriores.

Sobre la base de estos principios me parece a mí que complacernos en la esperanza con respecto al gobierno del universo y el destino del hom-

bre tras la muerte, mientras reconozcamos como una verdad clara que no tenemos ningún fundamento para algo superior a una esperanza, es legítimo y filosóficamente defendible. El efecto beneficioso de una tal esperanza está lejos de ser insignificante. Convierte la vida y la naturaleza humana en algo bastante más grande para los sentimientos, y concede tanto una fuerza mayor como una solemnidad mayor a todos los sentimientos que despiertan en nosotros nuestros prójimos y la humanidad en general. Calma la sensación de esa ironía de la Naturaleza que es experimentada tan dolorosamente cuando vemos que los esfuerzos y sacrificios de una vida culminan en la formación de una mente sabia y noble, solo para desaparecer del mundo justo cuando ha llegado el momento en que el mundo parece que va a empezar a cosechar el beneficio de la misma. La verdad de que la vida es corta y el arte largo[10] constituye desde antiguo una de las partes más desalentadoras de nuestra condición; esta esperanza admite la posibilidad de que el arte empleado en mejorar y embellecer el alma misma pueda servir para el bien en alguna otra vida, incluso cuando resulta aparentemente inútil para esta. Pero el beneficio consiste menos en la presencia de una esperanza concreta que en la ampliación de la escala general de los sentimientos; las aspiraciones más elevadas ya no quedan en el mismo grado controladas y contenidas por un sentido de la insignificancia de la vida humana —por el sentimiento desastroso de que «no vale la pena»—. El beneficio obtenido en cuanto al incentivo incrementado para cultivar la mejora del carácter hasta el final de la vida resulta obvio, sin necesidad de que se especifique.

Hay otro ejercicio de la imaginación, todavía más importante, que en el pasado y en el presente se ha mantenido principalmente mediante la creencia religiosa, y que resulta infinitamente valioso para la humanidad; tanto que la excelencia humana depende enormemente de que la provisión hecha a su favor sea suficiente. Consiste en la familiaridad de la imaginación con la concepción de un Ser moralmente perfecto, y el hábito de considerar la aprobación de este Ser como la *norma* o criterio al que referirnos, y por el que regular nuestros caracteres y nuestras vidas. Esta idealización de nuestro criterio de la excelencia en una Persona es completamente posible, incluso cuando esa Persona es concebida como meramente imaginaria. Pero la religión, desde el nacimiento del cristianismo, ha inculcado la creencia de que nuestras con-

10. «La vida es breve; la ciencia, extensa». El término griego es *téchne*, que puede traducirse como «ciencia», «técnica» o «arte». *Aforismos*, Sección Primera, 1, en *Tratados hipocráticos* I, introd. general de C. García Gual, Gredos, Madrid, 1983, p. 243. La traducción de los *Aforismos* es de J. A. López Férez.

cepciones más elevadas de una bondad y de una sabiduría combinadas existen en la forma concreta de un Ser vivo que tiene puestos sus ojos sobre nosotros y se preocupa por nuestro bien. A través de las épocas más oscuras y corrompidas, el cristianismo ha levantado a lo alto esta antorcha, ha mantenido este objeto de veneración e imitación delante de los ojos de los hombres. Es verdad que la imagen de la perfección ha sido de lo más imperfecta, y en muchos aspectos perversa y corruptora, no solo a causa del bajo nivel de las ideas morales de esas épocas, sino también debido a la masa de contradicciones morales que el engañado devoto se vio obligado a tragar por la supuesta necesidad de cumplimentar al Principio Bueno con la posesión de poder infinito. Pero es una de las características más universales de la naturaleza humana, así como una de las más sorprendentes, y una de las pruebas más elocuentes del bajo nivel en el que se mantiene todavía la razón de las personas en general, que sean capaces de pasar por alto cualquier cantidad de contradicciones intelectuales o morales, y de recibir en su mente proposiciones completamente inconsistentes entre sí, no solo sin verse escandalizadas por la contradicción, sino también sin evitar que ambas creencias contradictorias produzcan al menos una parte de sus consecuencias naturales en la mente. Mujeres y hombres piadosos han continuado atribuyendo a Dios actos particulares y un curso general de voluntad y conducta incompatibles incluso con la concepción más ordinaria y limitada de la bondad moral, y sus propias ideas sobre la moralidad se han visto en muchos detalles importantes completamente pervertidas y deformadas, a pesar de lo cual han continuado concibiendo a su Dios como revestido con todos los atributos de la bondad ideal más elevada que el estado de su mente los capacitaba para concebir, y sus aspiraciones hacia la bondad se han visto estimuladas y alentadas por esa concepción. Y no puede cuestionarse que la creencia indudable en la existencia real de un Ser que hace realidad nuestras mejores ideas de perfección, y en que estamos en las manos de ese Ser que rige el universo, proporciona un aumento de fuerza a estos sentimientos mayor que el que pueden recibir de la referencia a una concepción meramente ideal.

Esta ventaja particular no es posible que la disfruten quienes adoptan un punto de vista racional acerca de la Naturaleza y la cantidad de la evidencia sobre la existencia y atributos del Creador. Por otra parte, no tienen que cargar con las contradicciones morales que acosan a toda forma de religión que pretende justificar desde un punto de vista moral todo el gobierno del mundo. Les es posible, por lo tanto, formar una concepción de la Bondad ideal bastante más verdadera y consistente que la que

le es posible a cualquiera que piense que es necesario encontrar la Bondad ideal en un gobernante omnipotente del mundo. Una vez reconocido como limitado el poder del Creador, no hay nada que refute la suposición de que su bondad es completa, y que el carácter idealmente perfecto a cuya semejanza deberíamos desear formarnos y a cuya supuesta aprobación remitimos nuestras acciones puede tener una existencia real en un Ser a quien debemos todo el bien del que disfrutamos.

Sobre todo, la parte más valiosa del efecto sobre el carácter que el cristianismo ha producido al presentar en una Persona divina una norma de excelencia y un modelo a imitar está disponible incluso para el que no tiene en absoluto creencias religiosas, y es algo que la humanidad ya no puede perder nunca. Porque es a Cristo, más que a Dios, a quien el cristianismo ha presentado ante los creyentes como el modelo de perfección para la humanidad. Es el Dios encarnado, más que el Dios de los judíos o de la Naturaleza, el que al ser idealizado ha ejercido una influencia tan grande y saludable sobre la mente moderna. Y cualquier otra cosa que la crítica racional pueda quitarnos, todavía queda Cristo; una figura única, tan distinta de todos sus precursores como de todos sus seguidores, incluso de aquellos que tuvieron el beneficio directo de su enseñanza personal. De nada sirve decir que tal y como aparece Cristo en los Evangelios no es una figura histórica, y que no sabemos cuánto de lo que es admirable ha sido sobreañadido por la tradición de sus seguidores. La tradición de los seguidores basta para introducir cualquier número de prodigios, y puede que haya introducido todos los milagros que supuestamente efectuó. Pero ¿quién entre sus discípulos o sus prosélitos era capaz de inventar los dichos atribuidos a Jesús o de imaginar la vida y el carácter que se revelan en los Evangelios? Con toda certeza no los pescadores de Galilea; y ciertamente no san Pablo, cuyo carácter e idiosincrasia eran de una clase totalmente diferente; todavía menos los primeros escritores cristianos, en los que nada es más evidente que el hecho de que el bien que había en ellos se derivaba todo, como siempre profesaron que se derivaba, de una fuente más elevada. Lo que *pudo* ser añadido e interpolado por un discípulo podemos verlo en las partes místicas del Evangelio de san Juan, una materia importada de Filón y de los platónicos de Alejandría, y puesta en la boca del Salvador en largos discursos acerca de sí mismo de los que los otros Evangelios no contienen el menor vestigio, aunque se supone que esos discursos se pronunciaron en ocasiones del máximo interés y cuando sus principales seguidores estaban todos presentes; de la forma más prominente en la última cena. Oriente estaba repleto de hombres que podían haber hurtado cualquier cantidad de

ese material de baja calidad; como hicieron más tarde las numerosísimas sectas orientales de los gnósticos. Pero acerca de la vida y los dichos de Jesús hay un sello de originalidad personal combinado con una profundidad de comprensión que si abandonamos la expectativa infundada de encontrar precisión científica donde el objetivo era algo muy distinto, debe colocar al Profeta de Nazaret, incluso en la estimación de los que no creen en su inspiración, en la categoría más elevada de los hombres de genio sublime de los que nuestra especie puede presumir. Cuando esta genialidad preeminente se combina con las cualidades del que fue probablemente el reformador moral más grande, y mártir por esa misión, que jamás existió sobre la Tierra, no puede decirse que la religión haya hecho una mala elección al escoger a este hombre como el representante ideal y guía de la humanidad; ni incluso ahora sería fácil, incluso para un no creyente, encontrar una mejor traducción de la norma de virtud desde lo abstracto a lo concreto que intentar vivir de tal forma que Cristo aprobara nuestra vida. Cuando a esto añadimos que para la concepción del escéptico racional queda una posibilidad de que Cristo fuera, de hecho, lo que él mismo se figuraba que era —no Dios, porque nunca tuvo la menor pretensión de ser tal cosa, y probablemente habría considerado tal pretensión tan blasfema como les pareció a los hombres que lo condenaron—, sino un hombre al que Dios había encargado una misión especial, expresa y única, conducir a la humanidad a la verdad y a la virtud; bien podemos concluir que merece la pena conservar las influencias de la religión sobre el carácter que permanecerán después de que la crítica racional haya hecho lo más que puede en contra de las evidencias de la religión, y que lo que les falta en fuerza directa al compararlas con las de una creencia más firme, está más que compensado por la rectitud y verdad más grande de la moralidad que sancionan.

Impresiones como estas, aunque en sí mismas no equivalen a lo que con propiedad puede denominarse una religión, me parece a mí que son adecuadas de una manera excelente para ayudar y fortalecer esa religión real, aunque puramente humana, que algunas veces se llama a sí misma la Religión de la Humanidad, y algunas veces, la del deber. A los otros incentivos para cultivar una devoción religiosa por el bienestar de nuestros prójimos como un límite obligatorio a todo propósito egoísta, y un fin para cuya promoción directa ningún sacrificio puede ser demasiado grande, sobreañade el sentimiento de que al convertir esto en la norma de nuestra vida, podemos estar cooperando con el Ser desconocido a quien debemos todo lo que es agradable en la vida. Esta clase de idea religiosa admite un sentimiento elevado que no resulta accesible para quienes creen en la om-

nipotencia del principio bueno en el universo, el sentimiento de ayudar a Dios, de corresponder al bien que él ha hecho con una cooperación voluntaria que Dios, al no ser omnipotente, realmente necesita, y mediante la que puede lograrse una aproximación de algún modo más cercana al cumplimiento de sus propósitos. Las condiciones de la existencia humana son muy favorables al crecimiento de tal sentimiento, en tanto que continuamente se está desarrollando una batalla, en la que la criatura humana más humilde es capaz de participar, entre los poderes del bien y los del mal, y en la que toda ayuda al lado bueno, incluso la más pequeña, tiene su valor para promover el progreso muy lento y a menudo casi insensible por el que el bien va ganando gradualmente terreno al mal; sin embargo, ganándolo de una forma tan visible a intervalos considerables como para prometer la muy lejana, pero segura, victoria final del bien. Hacer algo durante la vida, incluso de la escala más humilde si nada más está al alcance, para traer esta consumación un poco más cerca, es el pensamiento más estimulante y tonificante que puede inspirar a una criatura humana; y no puedo tener ninguna duda de que está destinado, con sanciones sobrenaturales o sin ellas, a ser la religión del futuro. Pero me parece que las esperanzas sobrenaturales, en el grado y en la forma en que lo que he llamado escepticismo racional no se niega a sancionarlas, pueden contribuir todavía en una medida no pequeña a conceder a esta religión su debido ascendiente sobre la mente humana.